

明治・大正期の嵯峨における土地区画変化の歴史地理学的考察

——分筆・合筆行為を中心に——

木 村 大 輔

〔抄 録〕

本研究は景観復原の資料としての地籍図の不備を補うものとして土地台帳の資料的価値を検討した。地籍図の資料的問題点は情報の時間性を欠いていることである。そこで土地台帳の分筆・合筆情報を経年的に追い、明治・大正期の嵯峨の分筆・合筆動向が3期に分けられることが確認できた。また、分筆・合筆行為の空間的な広がりを検討すると、上述3期の時間的順序に従い局所的な分筆行為から対象地域全体へと分筆・合筆行為の広がっていく過程を確認できた。したがって地籍図のもつ時間性の欠如を補う資料として土地台帳は有効であり、地域の実態に基づいた変化を捉え、当該時期の地籍図による景観復原を容易かつ正確にする資料であることが指摘できる。

キーワード 地籍図、土地台帳、時間性、土地区画、景観復原

はじめに

歴史地理学にとって景観復原は過去における地域の形成過程や構造、その後の変化を明らかにしていくうえで出発点となるものである。歴史地理学が景観復原資料として用いてきたのは、特に1970年代から利用が活発になった地籍図⁽¹⁾、さらに古代・中世の荘園絵図や近世の町絵図・村落絵図などの多様な絵図資料である。近年は絵図を用いた景観復原が活発であるが、これらの絵図には偏在性という問題がついてまわる。そのような意味で復原資料としての地籍図の利用価値は依然として高いといえる。

地籍図を用いた景観復原には前近代の景観復原と近代の景観復原がある。前者は地籍図に記録された土地を「歴史の刻まれた土地」としてとらえ、地籍図の中に過去の痕跡を見出して景観復原の手がかりとしようとするものである。条里地割の復原的研究や中近世都市の復原的研究⁽²⁾などがそれである。この場合地籍図上の土地区画や字名などの地名が復原の手がかりになっている場合が多い。後者には近代の都市・村落の土地区画を含む土地利用の復原的研究がある。それは土地台帳付属地図等の各種地籍図の作成時を下限とし、それ以降のある時点の景観復原を行ったものである⁽³⁾。前近代の景観復原にしろ、近代の景観復原にしろ、両者に共通している点は、歴史の一断面における景観の復原を行う際の資料として地籍図を用いている

ということである。

しかし、地籍図に記載された情報の多くは、地籍図作成時以降の土地変化の過程と結果を記録したものであり、現在、我々が目にして地籍図の内容は、あくまでも最後に土地情報が加えられた時点の状態を示している。したがって、地籍図は作成時以降における土地の歴史的变化の記録でもある。地籍図が変化の過程と結果の記録であるというのは、地籍図上に時間の異なる情報が重層的に、あるいは錯綜して記録されていることをいう。その典型的な例を大正元年刊行の『京都地籍図』の北野図幅に見ることができる。『京都地籍図』はカード式で、北野は数枚のカードに分割されている。そのうち、2枚に京都電気鉄道の路線が記載されているが、1枚には北野の神苑整備以前の路線が、他の1枚には神苑整備以降の路線が記載されているのである⁽⁴⁾。『京都地籍図』は民間刊行の地籍図であるが、公的な地籍図においても情報の時間的錯綜が認められる。情報の時間的錯綜は地籍図の資料的問題点であるが、同時にそれが土地の歴史的变化の記録であることを端的に示している。したがって、地籍図を用いた歴史の一断面における景観復原は、地籍図のもつ情報の時間性を十分に生かしたものになっていないというべきであろう。

地籍図に記載された土地情報は土地区画の形態と地目の変化の結果である。しかし、それらは変化の時期が明示されないまま錯綜したかたちで示されている。したがって、地籍図から直接的に変化という時間性を帯びた情報を取り出すことはできない。このような地籍図の限界を補うものが、地籍図が付属している土地台帳である。土地台帳には地番ごとに所有者、地目、面積、地価、等級、分筆、合筆の記録などの情報が記載されている。そして情報は変更されるたびに年月日をつけて書き加えられていく。つまり、その土地の歴史的变化の情報は土地台帳に記載されているのである。これまでも地籍図と土地台帳を併用して歴史の一断面を正確に復原し、景観変化を示した研究は幾つかある⁽⁵⁾。しかし、これらの研究は景観変化の過程を明らかにするまでには至っていない。地籍図に記載された土地区画の形態と地目の変化を景観変化の過程として理解するためには、土地台帳に記載された分筆・合筆、および地目変換の情報を時間的順序にしたがって確認していくことが必要である。こうした作業は、ひいては地域全体の景観変化とその過程を明らかにすることにもつながろう。そこで本稿は、明治・大正期の嵯峨を対象に景観変化の過程を検討し、景観変化の過程を考えるうえでの土地台帳の資料的価値について考えてみたい。

嵯峨については、既に明治期から昭和前期にかけての人口構成や職業構成の変化、交通条件の変化、産業の変化などから景観変化を明らかにしようと試みた⁽⁶⁾。また前稿では明治・大正期の長辻通と造路通に面した土地区画について、形態の変化と土地利用変化について明らかにした⁽⁷⁾。本稿もこれらの研究の流れに連なるものである。



図1 対象地域周辺図

- 注1) 釈迦堂門前瀬戸川と天竜寺瀬戸川、小倉山堂ノ前と大覚寺門前堂ノ前は字名が一緒なためこの2組は昭和6年以降の字名を用いた。
- 注2) 現在、長辻は天竜寺芒ノ馬場。大雄寺は天竜寺龍門・天竜寺角倉に分かれている。

1 本稿の対象範囲と対象時期

本稿の対象地である嵯峨は京都の西郊に位置する風光明媚な地である。また多くの有名寺社が建ち並び、歴史的遺産が多く存在することから、近代以降、観光地として発展を遂げてきた。また、一方でその恵まれた環境は居住の面においても利点とされ、郊外住宅地としての景観も有している。

行政的にいえば、嵯峨は明治22(1889)年に上嵯峨村と天竜寺村などが合併して嵯峨村となり、明治36(1903)年に下嵯峨村と合併し、大正12(1923)年に嵯峨町になったが、昭和6(1931)年に京都市に編入されるという歴史をたどってきた。しかし、嵯峨町の行政域は西部の山地を含む広大なものであるため、近代以降、観光地及び住宅地としての性格を色濃くしていった図1の範囲を本稿の検討対象地域と定めた。また、図1で示した範囲は明治22年に成立した嵯峨村の中心部でもある。対象時期は、嵯峨において土地台帳が使用され始めた明治23(1890)年⁽⁸⁾から京都市へ編入される昭和6年までである。これは対象地域が政治的にも

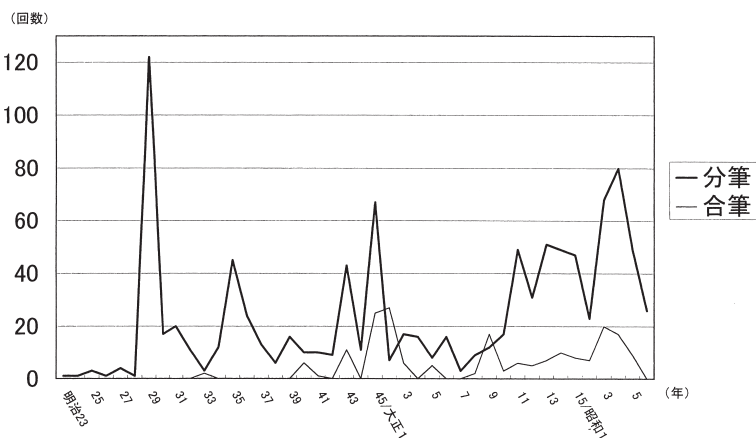
一つのまとまった時期にあたっている。

嵯峨の字界・字名は昭和6年5月1日の告示第391号によって一部変更されている⁽⁹⁾。例えば大雄寺は現在、天竜寺龍門と天竜寺角倉に分けられ、長辻は芒ノ馬場に改称されている。しかし、図1の字界および字名は対象時期のものを示している。ただし、天竜寺瀬戸川と釈迦堂門前瀬戸川、大覚寺門前堂ノ前と小倉山堂ノ前は字名が同じであったことから、混乱を避けるためこの部分に関しては現在の字名を用いた。図1のベースマップは昭和28(1953)年修正の3000分の1の都市計画図である。対象時期より約20年弱を経ているが、そこに記載されている情報は基本的に昭和10(1935)年修正測量の3000分の1の都市計画図の情報を引き継いでいる。そのため本稿の対象時期とほぼ同時期の情報を読み取ることができる。

2 分筆・合筆行為からみた土地区画の変化

図2は明治23年から京都市との合併直前である昭和6年3月30日までの分筆・合筆行為数の推移を表している。まず確認できることは分筆と合筆の回数の違いである。嵯峨では約41年間に分筆が1021回行われていたのに対し、合筆は200回にすぎず、大きな差がある。基本的に分筆は自らが所有する土地において行われる行為であるため、所有者の自由意志により幾重にも細分化することが可能である。これに対して合筆は自らが所有する複数の土地が隣接している場合においては所有者の自由意志で行える行為であるが、隣接地が他の所有者である場合は合筆が出来ない。土地を合筆するには、まずその土地の所有権を入手する必要があることから、合筆は分筆ほど容易に行える行為でない。このような分筆と合筆の基本的な性格の違いが回数の違いとして現れている。

ただ、桑原によると京都市の中心部に位置する初音学区では、明治年間の分筆と合筆の回数を比較した場合、若干ではあるが合筆が多かった⁽¹⁰⁾。これは本稿との対象時期の違いもある



が、初音学区などの都市部では既に高密度な土地利用が行われていたことから地筆の細分化が進んでおり、分筆を行う余地があまりなかったためと考えられる。それに対して、嵯峨のような都市郊外の村落地域では粗放的な土地利用で、比較的大きな地筆が存在していたことから分筆の余地が多く残されていたためと思われる⁽¹¹⁾。このように既存の土地区画の面積や土地利用状況の違いなども、分筆と合筆行為の回数の違いに影響を与えていると考えられる。

図2を見ると、分筆数が大きく増える時期が4期確認できる。それは①明治29(1896)年、②明治34(1901)年～明治36(1903)年、③明治42(1909)年～明治45/大正1(1912)年、④大正10(1921)年～昭和5(1930)年である。

嵯峨では明治30(1897)年に京都鉄道(明治40年国有化にともない山陰本線)が京都～嵯峨間で開通し、明治30年代中頃から道路の拡幅が行われていた⁽¹²⁾。さらに明治43(1910)年に嵐山電車軌道が開通し、昭和4(1929)年には愛宕山鉄道が開通している。これらの建設事業が①～④の時期あるいはその前後で行われ、分筆を増加させたと考えられる。また、嵯峨は大正9(1920)年頃から人口増加が顕著になってきており⁽¹³⁾、この人口増加の時期も④とほぼ合致する。

図2で4期を見ると、分筆数の増え方は一様ではない。①～③が短期間の急激な増加を示し、1年ないし3～4年で大きく減少してしまうのに対して、④の増加期では、一時的な減少はあるものの、長期にわたる増加を示している。一方合筆を見てみると、明治23年から10数年間ほとんど行われていない。合筆が増加し始めるのは明治39(1906)年頃からである。また、明治39年以降の分筆・合筆の増減傾向をみると類似性が高い。このことから、明治39年以降においては分筆と合筆が関連しあっていたと考えられる。

分筆と合筆の増減傾向からあらためて41年間の変化を見直すと、3期(I～Ⅲ期)に分けることができる。I期は分筆が一時的に急増した上述①・②の時期で、合筆は行われていない。分筆の一時的急増という点から、分筆にともなう土地区画の変化は局所的なものであった可能性を含んでいる。II期は上述③の時期に該当する。分筆数の一時的急増という点でI期(①・②期)と共通しているが、連続的な合筆数の増加という点では次のⅢ期との共通点も見出せる。増加期間としては短い、土地区画の変化の仕方が変わりつつある時期であり、I期からⅢ期への移行期と位置づけることができよう。Ⅲ期は上述④の時期に該当する。この時期の特色は分筆の一時的急増はないものの、分筆・合筆とも長期間に渡って行われていることである。このことは土地区画の変化が連続的に行われていたと同時に、広範囲にわたって変化が起こっていたことをうかがわせる。

以上の結果、景観の重要な構成要素である土地区画の変化を通して、嵯峨の景観はII期より変化の兆しを見せ始め、Ⅲ期以降に本格化的に変化したとすることができるのである。

3 土地区画の変化における場所的差異

ここでは分筆数が増大した明治29年・明治34～36年・明治41～45／大正1年・大正10年～昭和5年の時期ごとに、分筆・合筆行為を通して土地区画が変化した具体的な場所と、その変化を引き起こしたと考えられる要因を検討する。基本的には字を単位としてみていくが、土地区画の変化の大きい字と変化の少ない字が現れてくる。土地区画の変化の少ない字は景観の変化が乏しく、逆に土地区画の変化が大きい字は景観変化が大きい場所であったとみなすことができる。そこで上述の3期について、土地利用および所有者の変化も合わせて具体的に景観変化の状況をみていく。

I 期

①明治29年

図3は明治29年における字別の分筆状況を示している。これを見ると明治29年における分筆

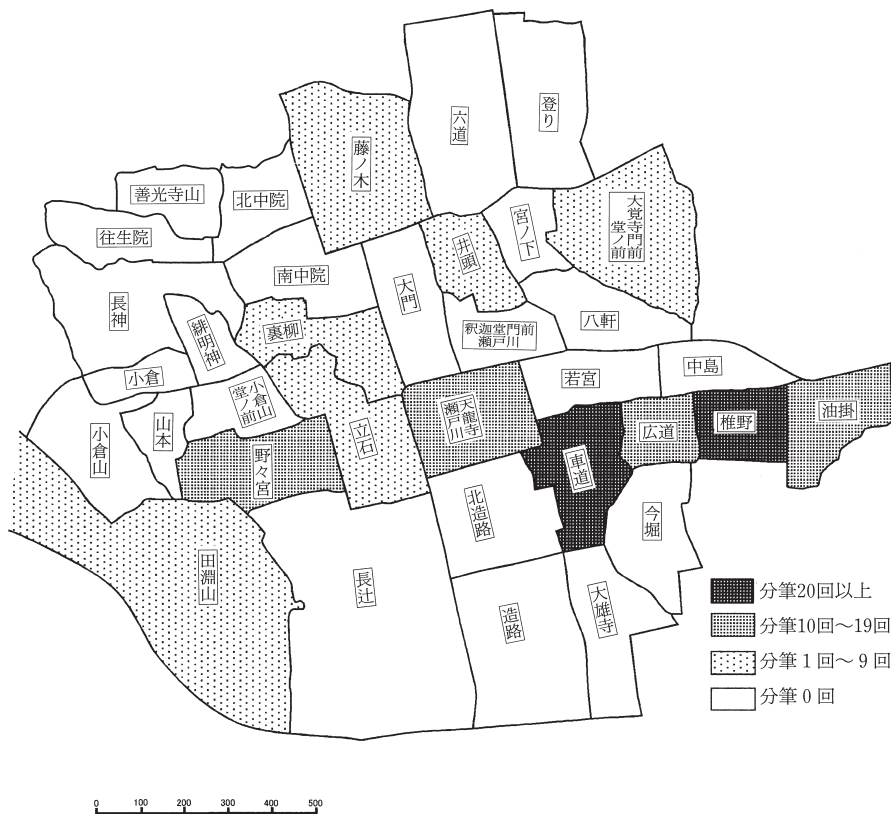


図3 明治29年における字別分筆状況

注1) 釈迦堂門前瀬戸川と天竜寺瀬戸川、小倉山堂ノ前と大覚寺門前堂ノ前は字名が一緒なためこの2組は昭和6年以降の字名を用いた。

注2) 現在、長辻は天竜寺芒ノ馬場。大雄寺は天竜寺龍門・天竜寺角倉に分かれている。

行為は極めて局所的であった。分筆数が多かった字をあげると油掛、椎野、広道、車道、天竜寺瀬戸川、野々宮であり、その位置を見ると東西に連なっている(図3)。図1でもわかるようにこれらの字はすべて京都鉄道の敷設地域にあたる。土地台帳を見ると、分筆された土地はほとんどが個人の所有であった⁽¹⁴⁾。この時分筆されたほとんどの土地が、その後、京都鉄道の所有へと変わっている。また、それまで畑や山林藪であったものが京都鉄道によって鉄道路地へと地目が変換されている⁽¹⁵⁾。このことから明治29年の分筆数の急増は京都鉄道の開通にともなうものであったといえる。これを踏まえて図2の動きを見ると、明治29年以前には分筆や合筆がほとんど行われていないことから、京都鉄道による鉄道路地の獲得は開通前年の明治29年から開始されていたことになる。また、天竜寺瀬戸川や立石、野々宮などは嵯峨駅よりも西の位置にあたる。このことから同鉄道は延線部分にあたる字においても明治29年段階で鉄道路地を獲得していたことが確認できる。

以上の結果、この時期の分筆行為が一時的かつ鉄道敷設地域に限られた局所的なものであったことから、京都鉄道の敷設が嵯峨の景観変化に与えた影響は小さかったと考えられる。

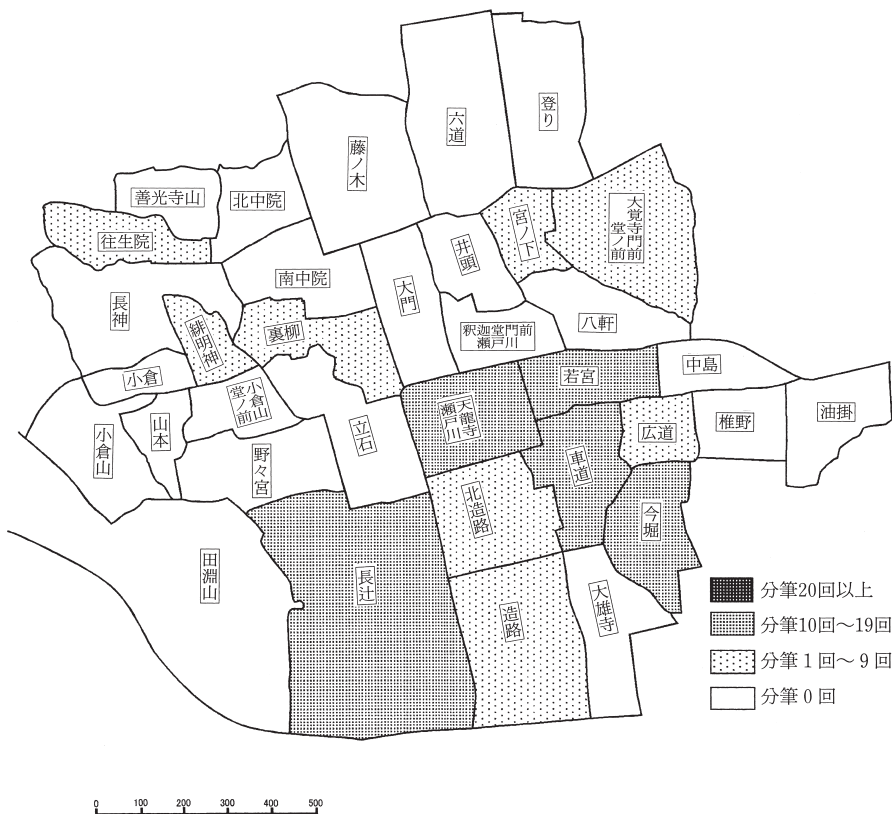


図4 明治34年～明治36年における字別分筆状況

注1) 釈迦堂門前瀬戸川と天竜寺瀬戸川、小倉山堂ノ前と大覚寺門前堂ノ前は字名が一緒なためこの2組は昭和6年以降の字名を用いた。

注2) 現在、長辻は天竜寺芒ノ馬場。大雄寺は天竜寺龍門・天竜寺角倉に分かれている。

②明治34～36年

明治34～36年の分筆状況を示した図4を見ると、明治29年と同様に分筆数が多い場所に偏りがある。この時期に分筆数が多かった場所について土地台帳を見ると、その多くの場所で分筆後に所有が京都府となり、官有道路へと地目変換されていた⁽¹⁶⁾。上述のとおり嵯峨では明治30年代にかけて道路の拡幅が行われており、道路拡幅にともなう分筆が分筆数の増加の大きな一因になっていたと考えられる。拡幅された道路を図1で確認すると、天竜寺瀬戸川と北造路の字界になっている道路と、広道・車道の字界になっている道路とともに嵯峨駅に向かい、後者は嵯峨駅前から今堀を南北に貫いて延びている。この道路改修の土地取得はすべて寄付によって行われている⁽¹⁷⁾。道路改修における土地取得について、小林吉明は寄付を原則としなければならないと述べている⁽¹⁸⁾。その理由として、道路が開けたら沿道の地価は上がり、その土地の地主は大きな利益を得ることになるからだと言うのである⁽¹⁹⁾。上述の道路拡幅が小林の言うように土地の寄付によっていたという事実は、当時の公共事業時における土地取得の一形態を示している。

これらの道路が嵯峨駅に向っているということは、京都鉄道の交通的役割が大きくなり、交通結節点としての嵯峨駅の重要性が増したことによって道路が拡幅されたと考えられるべきである。京都鉄道の敷設はその直後から周辺の景観に影響を及ぼすわけではなく、5～6年後になって影響を与えたことになる。また、京都鉄道の敷設であれ、道路の拡幅であれ分筆した土地を取得はするが、その土地を合筆することはなかった。また、この道路拡幅による分筆は道路敷に限られていたことから京都鉄道の敷設時期と同様に周辺への影響はさほど大きくなかったといえよう。

一方、長辻の場合は一部で桂川沿いの道路拡幅にともなう分筆が認められるが、分筆された土地のほとんどが山林藪から宅地へと変換されている。他の場所でも散在的に宅地への変換は見られたが、同じ場所での集中的な宅地への変換が見られたのは長辻が最初である。

以上の結果、土地台帳の地目変換の記録に従えば、長辻通東側の今堀・車道・若宮・天竜寺瀬戸川、および長辻通西側の長辻の2つの地域に分けることができる。この中で注目すべき点は集中的な宅地への変換があらわれてきたことである。

Ⅱ期 (③明治42年～明治45／大正1年)

図5は明治42年～明治45／大正1年の分筆状況を示したものである。Ⅰ期には分筆の進行に大きな場所的偏りが見られたが、Ⅱ期に入ると分筆が広範囲にわたって行われている。しかし、その大部分において分筆回数が9回以下である。その中で分筆回数が大きく増加しているのが造路と今堀である。図1で造路と今堀の位置を見ると、造路には嵐山電車軌道の終点である嵐山駅があり、今堀はその沿線にあたっている。このことから、この地域の分筆数の増加の要因として嵐山電車軌道の敷設が関わっていたと思われる。ただ、嵐山電車軌道による分筆数は、

上述の2時期に比べて少ない。

分筆数の増加と嵐山電気軌道の開通との関係を明らかにするために一番大きな増加を示した造路について土地台帳で確認してみると、分筆された土地区画のほとんどが嵐山電車軌道に買収されていた。ただ、上述の京都鉄道や道路拡幅の時と異なるのは、買収した土地の全てを敷設用地に地目変換せず⁽²⁰⁾、買収時に宅地であった土地区画に関しては、そのまま宅地として販売を行っていることである。なかには買収時に畑だったものを宅地に地目変換したものも存在した⁽²¹⁾。この行為が買収時当初から計画されたものであるかは不明である。しかし、数は少ないものの嵯峨において企業による宅地化がこの頃既に行われていたことを裏付けるものといえる。

また、この時期になると合筆数も増加している。土地台帳によれば、この時期の合筆数の増加は、造路における嵐山電車軌道の所得した用地の合筆と北造路の個人による宅地の集中的合筆によるものである⁽²²⁾。先の京都鉄道や道路拡幅にともなって取得した用地は合筆されることはなかったが、嵐山電車軌道は買収した用地を合筆させ幾つかの大きな土地区画へと変化さ

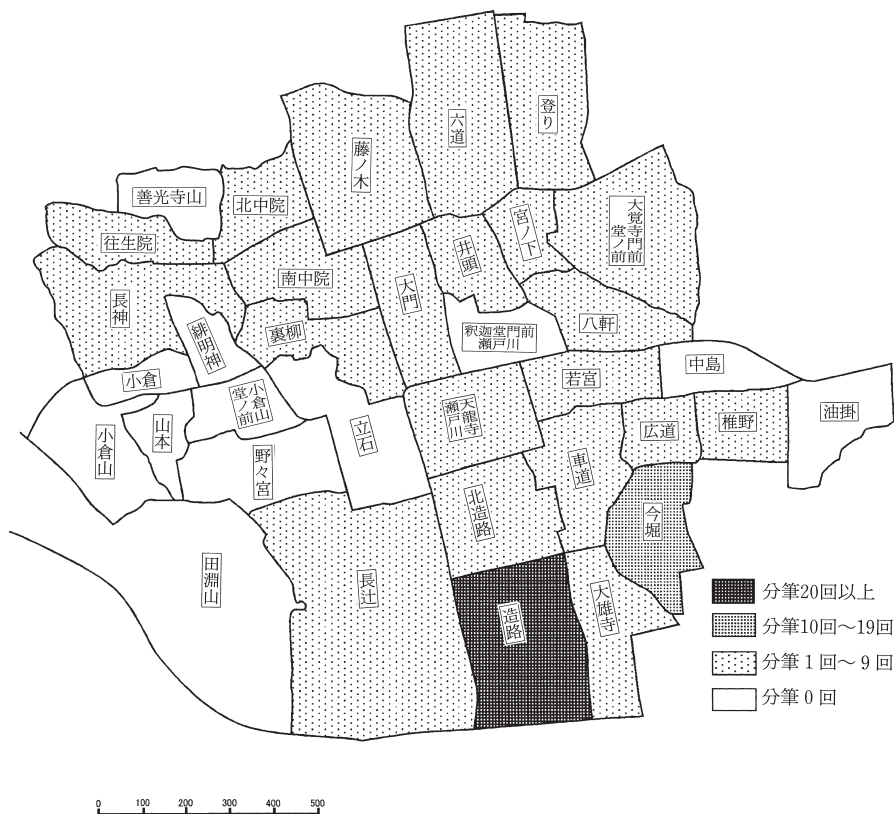


図5 明治42年～明治45年／大正1年における字別分筆状況

注1) 釈迦堂門前瀬戸川と天竜寺瀬戸川、小倉山堂ノ前と大覚寺門前堂ノ前は字名が一緒なためこの2組は昭和6年以降の字名を用いた。

注2) 現在、長辻は天竜寺芒ノ馬場。大雄寺は天竜寺龍門・天竜寺角倉に分かれている。

せている⁽²³⁾。北造路の場合は合筆後も同所有者がそのまま宅地として利用していた。

以上の結果、土地台帳に記載された所有者・地目の変換をとおして、個人・企業による大規模化と企業による宅地販売が始まったことが確認できた。

III期 (④大正10年から昭和5年)

図6は大正10年から昭和5年の分筆状況を示したものである。この頃になるとほぼ全域で分筆行為が行われていた。しかも多くの字で大きな増加数を示している。明らかに上述のⅠ・Ⅱ時期とは異なる結果を示している。

III期も先のⅠ・Ⅱ期と同様に大きな建設工事が行われていた。それが昭和4年の愛宕山鉄道の敷設である。造路、北造路、天竜寺瀬戸川、大門、藤木という南北に連なった字は愛宕山鉄道が敷設されている地域である(図1)。土地台帳で確認してもこれらの字で分筆された土地区画の多くが愛宕山鉄道によって取得され、その後、敷設用地に地目変換されている⁽²⁴⁾。

この時期の長期にわたる分筆数の増加は前章において確認した。これまでのⅠ・Ⅱ期にもい



図6 大正10年～昭和5年における字別分筆状況

注1) 釈迦堂門前瀬戸川と天竜寺瀬戸川、小倉山堂ノ前と大覚寺門前堂ノ前は字名が一緒なためこの2組は昭和6年以降の字名を用いた。

注2) 現在、長辻は天竜寺芒ノ馬場。大雄寺は天竜寺龍門・天竜寺角倉に分かれている。

えることであるが、鉄道敷設や道路拡幅などの大規模な建築・土木工事における分筆数の増加は一時的なものであった。したがって、Ⅲ期における分筆の長期的な増加の要因は他に求めなくてはならない。

旧稿において嵯峨の人口増加が大正9年頃から顕著になってくることを明らかにした⁽²⁵⁾。嵯峨における人口の急激な増加を示す時期とⅢ期が時期的に合致する。人口が増加することと、分筆行為が増加することは直ちに結びつくものではないが、同時期の統計調査の分析によれば嵯峨は「住宅地及製材工場」の地である⁽²⁶⁾。また大正年間に作成された都市計画図からも宅地の増加が確認できる⁽²⁷⁾。Ⅲ期の分筆数の長期的な増加の要因は人口増加にともなう宅地化の進行に求めることができる。土地台帳にはそれを裏付ける宅地開発による分筆行為の急激な増加が記録されている。急激な増加を示した字は長辻、今堀、広道、若宮である。このうち長辻・若宮は個人による宅地開発で、今堀・広道は企業によるものである。この時期の宅地開発には一般住宅とともに多くの借家が建設されたと指摘されている⁽²⁸⁾。中川によると家屋税の実施を契機として投資的・計画的経営をもくろんだ借家の建設が進んだ。そして、この借家の投資的・計画的経営には集中的な土地の確保が必要となってくることも指摘している⁽²⁹⁾。嵯峨においても大正13年より家屋税が導入されている。嵯峨における住宅開発の時期と合致することを考えると、中川が指摘した借家の投資的・計画的経営がこの時期の嵯峨においても行われていたと考えられる。

長辻については前稿においても若干触れている⁽³⁰⁾。ここでの分筆は大正13(1924)年に畑だった土地を21筆に分筆し、その後しばらくは畑のままであったが、昭和3(1928)年に宅地へと変換したものである⁽³¹⁾。ただ宅地に変換した後も細分化された宅地を同じ所有者が所持し続けていたことから、この分筆された土地は借家として開発されていた可能性がある。

若宮については大正14(1925)に27筆にも及ぶ宅地の大量な分筆が行われている⁽³²⁾。この土地は分筆の直前に隣接する土地を合筆しており、大規模な土地の細分化が計画されていたことを物語っている。そして、この分筆された土地はその直後に売買されていることから、住宅分譲地として開発されたと考えられる。これらの土地は図1でいうところの下立売通に面した部分にあたる。当時、嵯峨における幹線道路は一条通、下立売通、三条通の3本の東西通である。幹線道路に面した土地が宅地開発をされたことは注目に値する。

また、今堀と広道で分筆が進んだ地域を図1で確認すると、山陰本線(旧京都鉄道)の嵯峨駅前の今堀と広道が接する部分であり、これはⅠ期で道路が拡幅された部分に隣接している。ここでは若宮と同じように分筆直前に隣接の土地を合筆され、大正15/昭和1年に2つの字を合せて31筆にも及ぶ大量の分筆が同一企業によって行われた⁽³³⁾。このことは企業による大規模な開発にともなう分筆の前には一旦合筆し土地の集積を行うことが嵯峨においても認められたということである。この分筆された土地は戦後を迎えるまで販売をされることはなかったが、長辻と同様に借家として利用されていたものと思われる。

これらの宅地開発された場所を見ると、若宮が幹線道路である下立売通沿い、今宮と広道が嵯峨駅前、そして長辻は嵐山駅の近くというように交通条件のよい場所が選ばれている。特に嵯峨駅前においてはⅠ期の道路拡幅地に隣接していたことから一連の開発事業であったと思われる。

おわりに

本稿は明治・大正期の嵯峨における土地区画の変化を、土地台帳を通じて見てきた。その結果、分筆・合筆傾向から土地区画の変化を3期に分けて考えることができた。また、その各期で土地区画が大きく変化した場所を確認し、地目の変化を見ることで、次のようなこと明らかになった。

- ①Ⅰ期は京都鉄道の敷設や道路拡幅などの建設・土木事業による分筆が主であり、それは一時的で局所的なものであった。そのため土地区画の変化から見た地域の景観に与える影響は小さかったと考えられる。
- ②Ⅱ期は嵯峨の景観に変化の兆しが見え始める時期で、分筆数は少ないが、広範囲に広がりつつあった時期である。また、嵐山電車軌道による宅地化やその販売、個人レベルであるが宅地の集中的な取得などそれまでにはなかった新しい動きも認められた。
- ③Ⅲ期は嵯峨の景観が本格的に変化した時期である。分筆の増加範囲も大きく広がり、これまでの建設事業だけでなく、企業による合筆後の大規模な宅地開発が認められた。

嵯峨においては京都鉄道や嵐山電気軌道などの敷設は大きな出来事として扱われる。しかし、土地台帳を通じて景観変化という点からこれらの出来事をみるとその影響は比較的小さく、Ⅱ期に萌芽的な動きが見られ、Ⅲ期になって大きな景観変化を予測させる開発が進んだと考えることができる。

以上のことから、土地台帳は地籍図の不備、すなわち時間性の欠如を補うというだけでなく、地域の実態に基づいた景観の変化を予察する上で、有効な資料であるといえる。また、土地台帳は地籍図の種々の情報に時間を与え、特定時期の正確な景観復原を可能にすると同時に、景観変化の過程を考えるうえで重要な資料であることが確認できた。地籍図による景観復原は地籍図にのみ依存してきたが、地域の実態に即した正確な景観変化を把握するためには、土地台帳の記載情報が欠かせないものになる。

〔注〕

- (1) 地籍図とは土地区画の境界、地番、地目、所在場所の字名、面積、所有者名などの記載情報が示された大縮尺の地図である。明治期に作成された地籍図には主に明治5(1872)年の「地所売買譲渡ニ付地券渡方規則」に基づく壬申地券地引絵図、明治6(1873)年の「地租改正法」における地租改正地引絵図、明治18(1885)年の「地押調査ノ件」などによる地押調査更正地

図、明治7(1874)年の全国地籍編纂調査に基づく地籍編纂地籍地図の4種がある。地籍図を用いた景観復原を行なう場合この4種のいずれかを用いることになるが、4種の地籍図は作成事業や地域によって記載内容に違いが見られる。桑原公德「景観の復原と地籍図」(桑原公德編(1992)『歴史景観の復原—地籍図利用の歴史地理—』古今書院、所収)、1~21頁。佐藤甚次郎(1986)『明治期作成の地籍図』古今書院。

- (2) 例えば1990年以降のものとして豊福公支(1997)「古代正倉院と中世城館—美作国の事例—」(桑原公德先生古稀記念事業会編『歴史地理学と地籍図』、ナカニシヤ出版、所収)、135~146頁。片岡健・高橋誠一(1999)「土佐国香長平野臨海部における天正期の集落形態—高知県南国市浜改田の事例—」、史泉90、1~21頁。藤田裕嗣編(2007)『中・近世における都市空間の景観復原に関する学際的アプローチ』、平成15年度~平成18年度科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書。土平博(2007)「「字限図」を用いた大和郡山城下町の地割分析」、総合研究所所報15、73~85頁。山村亜紀(2007)「戦国期山口の景観とその変化—街路・地割の形態分析を通じて—」、愛知県立大学文学部論集日本文化学科編10、55~85頁、など。
- (3) 例えば1990年代以降のものとして、岩間一水(1992)「渡津集落—琵琶湖湖岸矢橋の場合」(前掲(2)桑原編、所収)、209~216頁。比留木広明・桑原公德(1992)(前掲(2)桑原編、所収)、233~251頁。滝沢由美子(1995)「地籍図による地域環境と景観の復原—その意義と利用上の問題点—」、歴史地理学172、57~75頁。松尾容孝(1997)「地籍図に示された明治前期中期の鳥取城下町」(前掲(2)桑原公德先生古稀記念事業会編、所収)、89~108頁。六本木健志・中嶋則夫・新井敦史(2008)「秩父山間集落の存立基盤とその変質—両神村薄を事例として—」(石井英也編著『景観形成の歴史地理学—関東縁辺の地域特性』、二宮書店、所収)、81~102頁、などがある。
- (4) 稲津近太郎編(1912)『京都市及接続町村 地籍図』上京区之部、京都地籍図編纂所、28・59頁。この『京都地籍図』の記載内容の詳細は別稿にゆずる。
- (5) 地籍図と土地台帳を併用した景観変化の研究としては以下のようなものがあげられるが、詳細に変化を追ったものとは言いがたい。桑原公德(1995)「近現代における地割と景観の変遷—京都市元上京二十九組(初音学区)の場合—」、佛教大学総合研究所紀要2、146~157頁。畠中明美(1997)「北野上七軒町の町並景観」(前掲(2)桑原公德先生古稀記念事業会編、所収)、109~120頁。水野歌夕(1997)「京都の町家と町並—西陣・紋屋町を事例として—」(前掲(2)桑原公德先生古稀記念事業会編、所収)、121~134頁、などがある。隣接分野としては建築史学の丹羽結花(2000)「近代・京都まちなかにおける土地所有の変遷—二つの町を事例として—」、京都工芸繊維大学工学部研究報告「人文」52、149~159頁。社会学の関谷龍子(1998)「町空間の歴史的構成 京都・六角町を事例として」(佛教大学総合研究所編『成熟都市の研究—京都のくらしと町—』、法律文化社、所収)、97~122頁、などがある。
- (6) 渡邊秀一・木村大輔・小林善仁・藤井暁(2007)「嵯峨諸寺門前地の近代的変容に関する予備的考察」佛教大学アジア宗教文化情報研究所研究紀要3、1~59頁。
- (7) 地籍図と土地台帳を用いた景観復原の具体的な方法や注意点については、渡邊秀一・木村大輔・小林善仁・杉山純平・藤井暁(2008)「景観復原資料としての旧公図・土地台帳の利用—明治・大正期の嵯峨・嵐山における土地区画と土地利用を通して—」、鷹陵史学34号、21~45

頁。

- (8) 本稿で使用した土地台帳・旧公図は前稿においても使用した京都地方法務局嵯峨出張所所蔵のものである。この土地台帳・旧公図の作成時期や使用期間などについては前掲(7)に詳しい。
- (9) ここでいう昭和6年5月1日の告示第391号については確認することはできなかったが、京都地方法務局嵯峨出張所所蔵の土地台帳の表紙には「昭和六年五月十一日告示第三九一号ニ依り町名変更」と記載されている。
- (10) 前掲(5)、桑原(1995)、146～157頁。
- (11) 前掲(6)の図5や図7でも大部分が山林で、地筆の一つ一つが大きいことが確認できる。ただ、この図5や図7は明治32年ではなく明治23年の誤りである。
- (12) 小林吉明(1929)『嵯峨町政の過去及未来』、京都府立総合資料館蔵。
- (13) 前掲(6)、27～34頁。
- (14) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺瀬戸川町」など。
- (15) 前掲(14)。
- (16) 前掲(14)。
- (17) 前掲(14)。
- (18) 前掲(12)、21頁。
- (19) 前掲(12)、21頁。
- (20) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺造路町」など。
- (21) 前掲(20)。
- (22) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺北造路」など。
- (23) 前掲(22)。
- (24) 前掲(14)など。
- (25) 前掲(6)、27～43頁。
- (26) 京都府編(1927)『大正十四年 京都府国勢調査結果表』、京都府、11頁。
- (27) 前掲(6)、34～42頁。
- (28) 中川理(1987)「明治末期から大正期の京都における市街地の拡大―税負担不均衡を契機とする周辺町村への移住を中心に―」、日本建築学会計画系論文報告集382、110～119頁。
- (29) 前掲(28)。
- (30) 前掲(7)、34～42頁。
- (31) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺芒ノ馬場町」。
- (32) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺若宮町」。
- (33) 京都地方法務局嵯峨出張所所蔵、土地台帳「嵯峨天竜寺今堀町」など。

(きむら だいすけ 文学研究科日本史学専攻博士課程)

(指導：渡邊 秀一 教授)

2008年9月30日受理

日本における「中国文物」の受容変遷について

～日本型展覧会の成立とマスメディア～

小田部 英 勝

〔抄 録〕

日本文化は、古来より中国文化の強い影響を受けている。源流そのものに中国文化が存在している。その日本における中国への認識は、先史からもたらされている「文物」からの影響が大きい。本稿においては、永い権力層のみの独占物を経て、明治維新を契機とする近・現代の社会変革の中に一般化の潮流を確認する。そして、明治政府による美術概念の付与形成やその醸成とともに進む博覧会開催、博物館創設、売立、美術商の活躍、百貨店の隆盛などの動きと、マスメディアによる展覧会開催と中国政府の動きに注視する。中国文物の受容の機会の変遷を通じて、日本における中国認識とその機会を検証し、文物展覧の意義を考察する。

キーワード 美術概念、博物館創設、百貨店開催、メディア主催、中国文物展

はじめに

本稿においては、まず近代以前の日本における中国文物の受容の変遷を確認するとともに、時の権力層と不可分の関係として、文物が宝物として用いられて来た状況を見る。そして近代日本において文物は、新たな概念である美術品として位置づけられながらも、時の新興富裕層への移行が進む。さらに、国民経済の向上とマスコミュニケーションの発達が背景となり、中国文物の一般大衆への鑑賞の機会の増大を齎す。戦後の日中両国の国交回復後において、展覧会の開催は、日本人の間に蓄積する中国文物を通じての畏敬の念とも言うべき心情を基礎に、中国政府の外交戦略の有力な手法として活用される。実際の展覧会開催の事例を通して、新聞社に代表されるマスメディアと中国政府の動きを検証し、中国文物を巡るさらなる意識変遷と、一般化への過程をたどる。文物の持つ価値観の多面性を、時の権力層の意識、政治経済の環境、国民意識の形成面から考察する。

1. 「中国文物」を巡る状況とその認識

「唐物」「唐様」「唐物趣味」「三国渡」「天竺渡」「舶来品」等の語に象徴されるように日本人

の価値意識には、古来より先進的な文明を持つ海外からの諸物に対する憧憬から派生する渴望にも似た所有欲が存在し、これらを生活のあらゆる面に執り入れて、日本文化のうちに吸収し昇華して来たことは論を俟たない。なかでも「中国文物」の所有は、時の権力者層による権威や裕福さの象徴として意識され位置付けられるとともに、その受容と波及による影響は、今日に至る日本人の美意識や価値観の形成のみならず、精神形成にも深く影響していると言える。

わが国の古墳から出土する漢式鏡に代表される鏡鑑の存在は、現在では考古学上における最も重要なテーマ⁽¹⁾の一つとなっている。日本史上では天皇皇位の証として保持する三種の神器に八咫の鏡⁽²⁾が含まれているように、鏡鑑は権力継承の重要な役割を持つ⁽³⁾に至っている。六世紀前半において、仏教が仏像をともなって、朝鮮半島を経由しわが国へ齎された。これは、中国文物の本格的な日本への伝搬の幕開けである。さらに引き続く、遣唐使に従いともに渡海した多くの留学僧・留学生や工人達⁽⁴⁾の役割も大きかったことが想像される。彼等自身の学識・技能の深化向上とともに新たな理念や文物の将来は渡航目的の大きな要素であった。彼等が齎したであろう正倉院収蔵の祭祀具や調度品などは、唐代工藝の伝世品遺産として、世界工芸史上や文化交流史上でも特異な存在の極めて貴重な品々であり、多くの文化的な意義を内包している点で世界的にも高い意義⁽⁵⁾を持つ。また、十世紀初には入唐使による香料・薬物などの直接的購入の方途⁽⁶⁾も見られる。

十二世紀以降の宋・元の積極的な対外政策を反映し、日本へは中国文物が多量に流入する。平安貴族の生活文化にも多くの舶載品が取り入れられ、大きな影響⁽⁷⁾を及ぼしている。日本各地の集落遺跡からも中国製の陶磁器が発掘⁽⁸⁾されており、一定階層の人々が日常的に使用していたと考えられる状況も現れている。鎌倉期から南北朝・室町期にかけてのこれらの文物流入により、日本の美意識・工芸技術はその性格を一新する。鎌倉期には「当時鎌倉中茶以下唐物多々⁽⁹⁾」や「唐物は菓の他は皆無くとも事欠くまじ⁽¹⁰⁾」等の記載のほかには書状・文献・絵巻などにも見られるように、京や鎌倉を中心に多くの唐物が交易により流入した事実や一部識者からは憂慮⁽¹¹⁾されていたことが解る。そしてこれらの将来に大きな役割を果たしたのが禅宗の存在であり、その禅宗を庇護した足利幕府による新たな権威の象徴として唐物が珍重された。さらに文物とは言い難いが、鎌倉・足利時代を通じて宋銭の輸入も夥しく、この時期わが国の通貨は主として宋明の銅銭⁽¹²⁾による。これは、唐物の輸入の一面を物語っていて象徴的と言える。

足利義満、義教が集めた北山御物、足利義政の集めた東山御物には宋、元、明代の中国絵画や陶磁器、禅僧の墨蹟、雕漆等に代表される中国文物の一級品が豊富⁽¹³⁾に見られる。日本史上、権力層に宝器と目される中国文物への接触と蒐集の機会が最も顕著であったのは、この室町期において上流層で盛んであった茶会である。この茶会の形態は闘茶であり、広壮な会所に舶載の書画、調度、器物類を中国風の装飾法によってきらびやかに飾り立て、招客が集い、賭物をして茶の本非を喫み分けによる勝負を行い、茶事後には賭博、あるいは歌舞音曲に打ち興

じ、酒宴のうちに会を終わるという豪奢を極めた享樂的⁽¹⁴⁾なものであった。当時の公家と武家の両文化の融合の場と言えるこのような茶会において、舶載陶磁器を中心とする中国文物の多くが賞玩の対象となっていた。

その後の戦国期における武将の中でも豊臣秀吉は信長の後を受けて名代の数寄者として知られ数多くの茶会を催している。1587(天正15)年10月の北野大茶会⁽¹⁵⁾は最も名高い。当日、秀吉が所持する天下の名物を並べ群集の鑑賞に供した。この時公開された天下の名物は、唐物をはじめ高麗、呂宋、交趾、国焼などが陳列されたものと推察される。実に、この公開は日本史上において大衆レベルへの中国文物公開の嚆矢であったともいえる。また、信長・秀吉・家康にあっては、旗下の武将の戦功に対する論功行賞として、知行に替わり唐物茶器が用いられたことは良く知られる。

また、仏教經典・儒教・法律関係書・天文書・医学書など多くの分野の中国典籍が将来され、文化伝搬の媒体として活用されてきた。平安期九世紀後半(876~884年)にかけて大学頭藤原佐世がまとめた『日本国見在書目録⁽¹⁶⁾』には、四十分類、典籍1,579部16,790巻を収録しており、『隋書』経籍誌典籍3,127部、『旧唐書』経籍誌3,060部の記載と比較するに、当時既に中国国内に存在する文献典籍の約半数が日本に将来されていたことが推定される。特に『史記』については、唐代における写本(断簡ではあるが)の伝世する六点全部が日本にのみ存在する⁽¹⁷⁾と言われる。鎌倉期において、印刷本(宋版)となり渡来した南宋慶元刊の三史は、中国では早くから散逸したが、わが国では完本として受け継がれて国宝に指定⁽¹⁸⁾されている。

江戸期における鎖国政策下でも中国文物に対する憧れは高く、長崎からは染織品・漢方薬類・香木・砂糖・陶磁器などとともに書籍も流入し、それらの影響は頗る大きい。長崎奉行所の記録からは、1693(元禄6)年から1803(享和3)年の110年間に中国船43艘が来航し貿易を行い漢籍は4,871種が輸入されていた。江戸期に漢籍は、商業的な流過程によって商品として日中間の商人によって売買され、知識階級である大名家のみならず幕府によって購入されている。その伝搬時間も驚異的に短縮され、明代十七世紀前期においても僅か三年で日本に到着していた事例⁽¹⁹⁾がある。この様に江戸期における学問は書物からと言う伝統がある反面、実学的分野への関心は薄く、歴史的文化財への保護に対する国家的意識は特に存在しなかったと言ってもよい。文物に関する研究は在野における道楽であった。例外とも言えるのは十八世紀末における松平定信編集にかかる『集古十種⁽²⁰⁾』や萩藩により編纂された『防長古器考⁽²¹⁾』が有り、当時における宝器の具体例を示しており、その意義は大きい。

文物の流通に関しては、江戸初期に京都鹿苑寺金閣と相国寺(臨済宗)の第九十五世住持を勤めた鳳林承章の日記『隔蓂記』(1635(寛永12)年~1668(寛文8)年分が現存)には、当時唐物屋、茶碗屋、道具屋、書画屋、骨董屋などと呼ばれた人々との交流が記され、宮中をはじめ公家、大名家、寺院などと絵師への口利きや鑑定などの交流の様が書き記されており、こうした商人層の活躍ぶりが窺える。こうした個人売りから発展し、店を構えての不特定の人々に

対する販売に発展する。さらに大衆市場とも言うべき道具市が開催され古画、古物が展示販売されるようになる。同時代に作成された書画については、1789（寛政初）年に京都東山において皆川淇園⁽²²⁾が会主となって「新書画展覧」が催され、今日の展覧会と同様の形式で実作品を観て購入する形式の嚆矢⁽²³⁾となった。

2. 近代日本における「展覧会」開催背景とその状況

（1）「中国文物」と美術

近代日本において中国文物や中国工藝を表現する概念の一つとして「中国美術」という言葉があり、さらに「日本美術」「東洋美術」「美術鑑賞」なる言葉も、現在では日常的に使用されている。現代中国においても「中国美術」「美術館」等の言葉は一般化している。この「美術」とは、現在では美の視覚的・空間的な表現を目指す芸術・絵画・彫刻・建築・工藝などを指し、含み、明治期には音楽・文学をも含んだ FINE ARTS の訳語⁽²⁴⁾と知られるが、近年の研究では、明治初（1868）年に西欧概念の翻訳語として誕生したことばであり、概念は極めて新しい日本語であり、新たな価値観⁽²⁵⁾である。さらに、美術は美術という制度ないしは美術の制度化とともに生起された。制度としての美術について北澤憲昭氏は、「美術」という翻訳概念によって在来の絵画や彫刻などの制作技術が統合され、また美術の在り方が展覧会、博物館、学校などを通じて体系化され、規範化され、一般化されることで、美術と非美術の境界が設定され、さらに、かかる規範への適応如何が制作物への評価を決定し、さらには、そのような規範が公認され、自発的に遵守され、反復され、伝承され、起源が忘却され、ついには規範の内面化が行われるといった事態＝態様、これを指す⁽²⁶⁾。」と述べており「美術」といった機構も概念をめぐる制度化として移植と整備が図られたとしている。従って「中国美術」や「東洋美術」の言葉とその概念も「日本美術」への相対概念として、十九世紀後半の対外的な世界観の中で設定されたものである。現代中国語の美術（MEISHU）の語は、明治期における日本語からの移植であり、概念についても同様であるとする考えが妥当である。

藝術工藝への美意識や物としての価値観についても、時代により変化し形成されてきた。特にこの明治初年には、祭政一致をスローガンとする明治政府の国家神道国教化策・神仏分離政策への傾斜から生れた廃仏棄釈（明治初年～5年頃）や西洋文物の流入とともに浸透した文明開化思想の影響により、それまでに培われてきた伝統的な日本文化や工藝品が捨て去られ、旧秩序の破壊と新たな統合へ向けての再秩序化が「美術」概念の構築と制度化において重要な役割を果たすこととなる。

1871年4月には「大学⁽²⁷⁾ 献言」において、博物館建設構想とも言うべき「集古館建設」に際して、その建設理由として「戊辰干戈ノ際以来、天下ノ宝器珍什ノ及遺失候モノ尙有之」や「只管厭旧尚新ノ弊風ヲ生シ経歳累世ノ古器旧物敗壞致候」との現状から「古器旧物」を蒐集

し「古今時勢ノ沿革ハ勿論小生往昔ノ制度文物ヲ考証仕候要務ニ有之」とし、「古器旧物」の語を用いてその目的を示している⁽²⁸⁾。さらに同年5月の太政官布告では、文明開化の動きと廃仏棄釈による文化財破壊への懸念から「古器舊物保存方」を布告し「古今時勢ノ変遷、制度、風俗ノ沿革ヲ考証シ候為メ」を文化財保存の意義としており、それらの「文物」を「古器舊物」と呼称している⁽²⁹⁾。また、翌72年における湯島聖堂大成殿における「文部省博覧会」の開催を告げる布達においても「就中古器旧物ニ至テハ時勢ノ推遷制度ノ沿革ヲ追徴ス可キ要物ナルニ因リ」と、博覧会開催における古器舊物の語とともにその展示意義を述べている⁽³⁰⁾。これらの事象は、当然ながら日本における中国文物も巻き込みながら美術品としての地位を形成してゆくことと成る。

(2) 近代における「中国文物」鑑賞と保有の機会

明治維新期の1869年における版籍奉還においては、東京在住の諸大名とその家臣は国元に引き払い、家財道具をはじめとする家産の処分が生起したが、参勤交代や国替え等での経験もあり左程の混乱もなかったが、続いての71年7月、廃藩置県においては、旧大名藩知事が旧藩地から東京居住となり、いわゆる大名諸道具は大抵がその藩地や移転後の東京において二束三文で処分され、当時の道具市場には大名道具が溢れ出たといわれる⁽³¹⁾。このような社会情勢の中、71年10月、京都において三井八郎右衛門らの民間有志が京都府の後援を得て「第一回京都博覧会」の名称で開催されたものが博覧会の初めであったが、内容的には骨董会であった。また同年、名古屋においても博覧会が開催されているが、やはり古器旧物の展覧が主体であった。72年には、初めて官としての文部省が東京湯島聖堂大成殿において博物館を開設し、古器旧物の出品を主体とする博覧会を実施している。この文部省博覧会で注目されるのが、文部省布達に現れる「放観」と称された公開の思想である。「名を正し用を弁ずることにより人々の知見を広める。」という啓蒙への重要な手段であった。さらに74年には、内山下町の旧佐土原・中津両藩邸および島津装束屋敷の跡を利用した博物館で行われた博覧会で、古器旧物を中心とした展示が行われている。77年東京上野寛永寺本坊跡に特設し開催された「第一回内国勸業博覧会」では、日本における博物館建築の第一号としての美術館が設けられた。これは殖産興業を目的とする博覧会であり1903年までに五回開催されている。その展示品は、文明開化を反映し「洋画」の台頭が著しい。しかし、1880年には内務省博物局によって最初の官制美術展が「観古美術会」という名称で国粋的意識のもと日本画を中心とした視覚芸術に的をおいた催しが開催される。明治天皇は82年の第三回観古美術会を観覧された。この様に、明治維新を経て文明開化、西洋化が進む中で、明治政府による勸業政策や教育統制政策とも相俟っての美術概念の確立化の進展の中で、これらの藝術品への鑑賞機会が飛躍的に増大していく。さらに加え、幕末・明治初期における寺社開帳、見世物、興行、物産会などにみる物見遊山の娯楽意識に、啓蒙的な感化思想を加味した展覧が重なり、今日に繋がる美術への鑑賞意識の環境土壌が形成さ

れ受容されて行った⁽³²⁾と考えられる。

一方で、公的な鑑賞施設でもある国・公立の美術館・博物館は、戦前はそれ自体が少なく、国立では東京・京都・奈良の各帝室博物館。公立では東京府美術館（1926年創立）京都市美術館（1931年）大阪市立美術館（1936年）の3館を数えるのみである。これらの国・公立博物館の使命と目的は、殖産興業にありのちに古美術保護が加わった。その収集の中心は、日本美術とともに西洋美術が中核となって構成されており、中国文物への鑑賞機会は限られていた。

近代資本主義の発展の中で、江戸期において権力層であった旧大名は、様々な理由で経済的な試練を受けた。旧華族による財産処分方法の一つとして特徴的な方法が、收藏する家宝とも言うべき中国文物を多く含む伝世の書画・工芸品等の「売立」と呼ぶ入札方法で売却する方法であった。都守淳夫氏⁽³³⁾の調査によれば、入札のための「売立目録」の現存数は4,335種冊、年代が判明しているもので1904年から95年までの92年間に及ぶ。これらの売立の人々は、旧皇族、華族以外の実業家、政治家や数奇者、歌舞伎役者などである。うち旧大名や爵位の位階表記が有った目録は202冊あり、旧大名15、公爵7、侯爵14、伯爵28、子爵83、男爵55の各冊であった。売立の状況は16年から41年までは毎年ほぼ100回の売立が有り、最高回数としては34年の年間163回である。この様な組織的・定期的な売立環境と技術進歩による目録＝印刷図録によって公開され、先祖伝来の宝器が継続的に供給される結果となった。これらの文物に対する価値評価基準は、当時爆発的に流行した煎茶や抹茶に代表される茶道や茶席へ使用した数寄のものと言われた人々による評価設定が大きい。またこの時期には、中国への列強勢力の侵略や清朝崩壊に伴う混乱から発生した文物流入を窺わせる売立目録例も多数存在⁽³⁴⁾する。一例としては32年「世界古美術展覧会⁽³⁵⁾」において、中国文物の周代「青銅器壘」、秦代「鏡」、隋代「菩薩像」、吐魯蕃・敦煌出土の「佛説十王経図」「彩色美人画断片」「木彫彩色武官」など、中国からの近現代における流出文物と推定できる物が含まれている。これらの売立・入札の多くが、07年創業の東京美術倶楽部をはじめ京都・大阪・名古屋・金沢の各地美術倶楽部で分散し開催された。札元は、当時の多数の有力美術商であり売立を支えた⁽³⁶⁾。

また、戦後の占領期には、「シャープ勧告」に基づく富裕税の創始により、その支払捻出のため多くの家宝（＝美術品類）が換金され市場に流入する⁽³⁷⁾。

3. 日本における「展覧会」開催とその状況

(1) 「展覧会」の実施と一般化の契機

明治維新後、日本の産業界発展の契機となったのは日清・日露・第一次大戦など東アジアを舞台にした日本が関係する戦争の影響が大きく、またその勝利による果実としての満州進出である。その結果齎された経済活況は、商業・文化面においても加速された。中でも一つの契機となったのが1904年の「三越呉服店⁽³⁸⁾」の開店である。07年には新店舗の開店に併せて新た

に美術部を設け、常設陳列場に大家・新進の絵画・工芸品を並べ正札販売を開始し、開放的な商法を導入しとかく近寄りがたかった美術市場を大衆に開く契機を作った。一方で1898年大阪に開店の「高島屋呉服店⁽³⁹⁾」では、1909年「百幅画会」が販売を目的としない美術展覧会として創めて開催される。この好評を基に11年には美術部を創設、展覧会形式による当代の和・洋・彫刻・工藝・陶芸・外国人絵画を中心とした個展や各画家への直接依頼により販路拡大を図っている。33年には東京店開設に併せて東京美術部を設け、積極的な販売展開を行った。当時の百貨店による中国文物販売の一例としては、34年の大阪「阪急百貨店⁽⁴⁰⁾」新館八階會堂で開催(2月21日～27日)の「東洋藝術展覧會」が有る。その図録には、出展の中国文物として青銅器6点、銅器2点、佛像9点、俑5点、陶磁器15点、高麗石彫5点、その他4点の写真図版を掲載し、「其他數千餘點略之」と締め括っている。またその巻頭には、当時の中国文物の流通状況とともに中国文物に対する一般の関心と興味を窺わせる内容が巻頭言として記載されている⁽⁴¹⁾。

戦後の52年には、高島屋東京店は増築により専門会場を設け、大規模な内外の美術展覧会が開催された。これらの催しは、多数の顧客を動員し東京においてこの時期少なかった美術鑑賞施設の先駆的役割を果たしている。三越と高島屋の両店に代表される美術部の販売成功と美術展覧会の鑑賞者集客力は、その他の大規模百貨店等が追随するところとなった⁽⁴²⁾。そしてこれらの環境が、世界でも稀な日本的な特徴とも言える実施形式である「百貨店における開催⁽⁴³⁾」と「マスメディア主催」による美術展覧会を実施する上での土壌となった⁽⁴⁴⁾。

(2) 日本型展覧会の成立とマスメディア

ここで展覧会の開催を含む事業催事の目的を、マスメディアの主体である新聞社側の視点から見るに、第1義的には、新聞社の使命として文化活動を捉えており、国民啓蒙を標榜している。さらに、経営的な視点からも、自社のイメージアップによる部数の拡張と広告の集稿拡大を挙げている。新聞社による事業催事の領域への関与は幅広い。

朝日新聞社を例にとると、社業としては文化企画事業に分類される。展覧会開催のみではなく、他に表彰事業として、同社創刊50周年記念事業として1929年に創設された朝日賞(科学、藝術、スポーツ、航空、その他各方面に偉大なる功績ある人々の業績をひろく顕彰する目的)から始まり、発展的に拡大し、75年からは朝日賞、朝日社会福祉賞、朝日体育賞の三賞として文化全般を対象としている。学術奨励は、創刊70周年記念事業として49年に創始され朝日科学奨励金(健全な文化国家の建設に寄与するため。自然科学の基礎的研究および応用に優れた業績をあげた個人、団体を対象とする)、63年には人文科学を含め朝日学術奨励金と改称、74年には学際研究まで対象を拡大したが、88年を最後に打ち切られている。その規模は、49年から89年までに計345件総額3億7686万円に達する。文化事業としては、明治・大正期における懸賞小説募集(05年)講演会開催(08・09年)をはじめ、音楽会(23年)・演劇(27年)を嚆矢

として、和洋の多岐の分野に亘り数多くの公演を行なう。そして主な展覧会として、19年の「アジャントー壁画模写展」を始め、「明治大正名作展」（27年、東京府美術館⁽⁴⁵⁾）「天平文化記念事業」（28年⁽⁴⁶⁾）など大正末期から昭和初期にかけて多彩なジャンルでの展覧会開催に主体的に関与している⁽⁴⁷⁾。また、博覧会と称する産業化学系の催事や軍事的、時事的内容の催事、コンクール⁽⁴⁸⁾も行なわれている⁽⁴⁹⁾。

毎日新聞社においては、新聞社の事業は、新聞のイメージを高め、人々に新聞の名を知らしめ、親近感を抱かせるなど、本業である新聞の発行を助け、また販売を推進することを目標としている。そして新聞事業が、私企業でありながら公器といわれ、高度な精神文化の所産であり、国論を指向し、世論をまとめる機能を持ち、これを大きな使命とする以上、自ずから全く社会の繁栄に尽くし、文化的な所産を後世に残すということも事業であるという。その新聞発行で得た利益を、この様な形で社会に還元することは公器である新聞の使命であるとし、その事業内容を、1、学芸・文化事業ならびに社会的な啓蒙運動 2、音楽、美術、書道などの芸術活動 3、スポーツ、レジャー、娯乐的なものと分類している⁽⁵⁰⁾。23年には、日本画壇の諸派の第一線画家の傑作を集め「日本美術展覧会」を開催。関東大震災後の11月京都、翌1月大阪、2月東京は盛会で1日平均1万2千人の入場者を記録し空前の大成功といわれた。戦後も寺宝展や国際美術展をはじめ、58年1月には中国敦煌藝術展を開催、4月には65名の中国歌舞団を招請し全国主要都市で公演をしている⁽⁵¹⁾。

読売新聞社をみるに、その事業については新聞社という社会的な機能の中で、新聞社だからこそ出来る企画とその実施を理念として掲げている。具体的には自社のイメージアップ、読者サービス（社会への貢献）、部数の拡張と広告の集稿を大別し、「よい紙面、よい事業」が新聞の発展につながるの考えを持つ。社主であった正力松太郎は、新聞事業で上げた利益を社会的、文化的に意義ある事業に還元し、内外の文化向上に貢献することを真意としていた。その文化事業の中心には、絵画展や音楽会を据え年間平均四十件を開催している。また、82年には、全国の公立美術館に呼びかけ美術館連絡協議会を発足。94年には80館が参加し、地方美術館における展覧会企画の充実、巡回展のあっせん実施、学芸員の資質向上のための海外研修派遣・研究助成を主眼として活動する。本活動には文化活動に熱意を持つ民間企業（花王^(株)）が資金面の援助を行っている。92年までの10年間で巡回展164件・511会場、学芸員の海外派遣51人、研究助成は48人を数える。その他には、大型公募展である読売書法会の開催がある⁽⁵²⁾。同社活動の特徴は、広告と販売の連携に有り、文化活動を核にする広告支援事業として商品化するとともに、メディアミックスとして日本テレビをはじめとする読売グループを含めた事業として成立を図っている⁽⁵³⁾。

日本経済新聞社をみるに、同社は新聞発行以来各種の事業活動に力を注いでいるとし、昭和56年に始まった美術展の開催が高い評価を得たとする。なかでも「中国殷周銅器展」（58年）「中国古代彫刻展」（59年）「中国名陶百選展」（60年）を目立った展覧会として挙げている。80

年代には、中国、旧東独、旧ソ連といった社会主義国からの美術展を多く招聘している⁽⁵⁴⁾。

諸外国のマスメディアの事例を見るに、経営における収益事業として催事を加えているケースは稀であり、特に美術展や文物展などの展覧会事業において、「主催」として実施責任の主体として位置することはほとんど無い。例外的とも言える事例としては、イギリス『THE TIMES』が、1974年 Royal Academy で開催された「The Genius Of China」展における後援 (sponsorship) を嚆矢とし、1996・97年大英博物館で開催された中国文物展「Mysteries Of Ancient China-New Discoveries From The Early Dynasties-」展においてスポンサード (Exhibition Sponsored by) として大きく明記している。また同じく大英博物館において1999・2000年にかけて開催された「Gilded Dragons-Buried Treasures From Chinas Golden Age-」展においても PRUDENTIAL (英国保城保険) とともにスポンサードしている。なお同展の開幕式典にはエリザベス女王、江澤民主席が列席している。アメリカにおいて開催された中国文物展においては、一部の地方開催の際におけるローカル紙のスポンサード事例が例外的に認められる程度である。

以上のように、日本の大新聞社では、その会社の経営事業の一環として「文化・啓蒙」を掲げ、「展覧会」の主体的な企画・運営にあたっている。これは購読者に対して、紙面による展覧会の内容紹介とともに関連する文化領域への知識拡大、展覧会を実現することによる実物への接触機会の設定といった面からも、国民文化のうえでは大いに寄与貢献していると言えよう。しかしながら反面では、これらの展覧会への鑑賞者拡大は、経営数字に反映する興行としての側面もあるために、鑑賞者＝読者への働きかけが過剰となる傾向や、展覧会内容や出展作品への否定的な見解や評価は、紙面に反映されなくなる。また、他紙が開催する事業に対しては、その内容・意義を問わず殆ど紹介されることが無いのが実情である。世界的にも希なマスメディアによる展覧会主催は、社会の木鐸としての背後には収益事業が存在するのである。

(3) 戦後の主たる展覧会開催と中国文物公開

展覧会の内容に眼を転ずるに、1951年には寺宝展第1号として日本橋三越を会場とする「奈良薬師寺東塔水煙展」(毎日新聞社ほか主催)が行われ国宝「吉祥天画像」他50余点が公開された。寺宝の出展品の中には少なからぬ数の中国文物が存在している。以降の寺宝展のみを採り上げてみるに翌52年には「奈良春日興福寺国宝展」、20日間余りの開催に65万人の来場を見た「国宝法隆寺展」(いずれも毎日ほか主催、日本橋三越)、「東大寺展」(朝日新聞社ほか主催、高島屋)など4件、53年には「大徳寺名宝展」(朝日ほか主催、銀座松屋)など6件、54年には「近江三井寺秘宝展観」(朝日ほか主催、高島屋)、「比叡山名宝展」(朝日ほか主催、大丸)など5件が開催された。さらに55年には、高島屋において「宋磁名品展」がアメリカクリーブランド美術館からの出展品と国内所蔵品を合わせて141点によって構成され開催された。翌56年には同じく高島屋で「中国陶磁・元・明名品展覧会」(毎日後援)が340点もの国内所蔵品によ

り構成され、共に日本陶磁協会主催による世界の陶磁器の最高峰に位置する中国陶磁の源流に迫ろうとする意図を持った展覧会であった。両展の開催は、後の茶物を中心とした焼物展で高島屋が他店をリードするきっかけとなった。58年に「中国殷周銅器展覧会」が、国内所藏品とボストン・カンサスシティ、ネルソンなど米英美術館からの青銅器・玉器・銀器など総計二百数十点で構成され、日本経済新聞社主催により高島屋で開催されている。59年4月には、同じく日経・高島屋により「中国古代彫刻展覧会」が開催され、南北朝・隋・唐の彫刻を主題とした青銅・塑像・石像・陶像など国内収藏品132点で構成された。同年10月には、京都国立博物館において「隋・唐の美術展」が開催され、戦後中国各地で行った発掘調査の成果を踏まえながら、我国に伝世されてきた書画・彫刻・金工・染織など433点の文物のみでこれを補い、新たな視点で見直し構成された。62年には、「池袋東武百貨店」開店を記念して同じ資本系列の根津美術館蔵の伝牧谿筆「漁村夕照図」など重文42点を含む約450点を展覧して「根津美術館展」を開催し、新たな仮設美術館として加わった。61年には東京国立博物館では「宋元美術展」、63年には「明清美術展」、68年には東京国立博物館東洋館開館記念として「東洋美術展」が開催され、館藏品をはじめ国内所蔵家やインドニューデリー州立博物館からの出展もあり吐魯蕃出土「樹下人物図」を含めて1千点を越す展示品で構成された。また同年には同館と新聞社が共催した最初のケースとして「法隆寺展」が開催されている。これは朝日新聞社が焼失した法隆寺金堂壁画復原に協力して完成したお披露目展であった。新聞社の文化活動とその成果発表の場と国立博物館での公開が結び付いた事例として、以降の企画展実施への嚆矢となった。70年(3月15日～9月13日)には、日本万国博覧会(大阪万博)に付随して会場内美術館(その後の77年10月「国立国際美術館」として転用開館の後、2004年大阪中之島に移転)において「万国博美術展」が行われた。展示構想は縦軸に日本を中心とした東洋美術の史的展開、横軸には縦軸にかかわる東西美術の対比・展開・調和・融合する様々の姿をとった。常時500点の展示で期間中の展示替えて海外収蔵先は約100機関、732点の作品が集められ、6ヶ月間の会期に178万人が入場した。正に国を挙げての取組に相応しく展示内容の質・量、展示テーマの壮大さは「世界に稀な美術展」の評価を得た。この展示には、当時国交があった「台北故宮博物院」から優品の出展の協力を得ている。同年4月には、安宅コレクションの公開として「東洋陶磁名品展」(日経主催、高島屋)が開催され、中国37点と朝鮮127点の構成で国宝・重文を含む展示であった。またさらに、同年10月には東京国立博物館において「東洋陶磁展」が開催され、海外博物館⁽⁵⁵⁾と個人収蔵を含め中国150点・朝鮮53点・日本134点の計337点が会し、約10万人の参観を得た。71年4月には三越での「薬師寺展」で、これまで不出の国宝「月光菩薩像」をはじめ20点もの仏像・寺宝が公開された。なお、百貨店展覧会は65年⁽⁵⁶⁾ごろより、それまでの利益の顧客還元思考から、経費増大を理由として入場の有料化がすすむ。一方で、百貨店内展示施設は、75年池袋西武(89年にはセゾン美術館として新装)、77年日本橋三越(91年には新宿店に本格的美術館を開設)、79年には伊勢丹がこれまでの仮設美術館を常設美術

館化して、高級店イメージの演出として活用することになる⁽⁵⁷⁾。

以上のように国交回復前における中国文物を主題とする企画展の開催実績を見るに、国内所蔵の中国文物のみで構成し得るほどに多くの良質で多数の作品が我国に蓄積存在し、かつこれらの展覧会が興行面においても成立し得えたことの証左であり、日本中国の国交回復による本格的な中国文物招請による展覧会開催への地均しとなっていたと考えられる。さらに国別に見た場合の展覧会の開催件数を見ても、戦後45年間を通してフランス139件に並ぶ中国135件と2番目の件数を記録しており開催回数は目立って多い⁽⁵⁸⁾。

またさらに特筆すべき点は、美術が技藝と区別され藝術の領域として文化欲求として自覚されるなど、近代以降においてその取り巻く環境が大きく変化した点である。それは美術を不特定多数の人々が鑑賞するようになったことであり、この環境の構築には新聞に代表されるマスメディアとともに、近代の物質文明の殿堂ともいえる人々の欲求が集約される商業施設である百貨店での開催との結び付きが大きく、美術鑑賞へのさらなる一般化・大衆化を拡大再生産していき、より一層の文化受容への影響力が増していったと考えられる⁽⁵⁹⁾。その延長線上に中国文物受容を契機とした、中国文化への理解傾斜が見て取れる。しかしながら、1990年代の長期にわたる不況は大規模小売商店である百貨店にも及び、東武、西武セゾン、三越、伊勢丹など常設美術館を閉鎖する有力百貨店が相次ぎ、今後の美術領域における鑑賞機会が失われるとともに、これまでに百貨店が築き上げてきた文化領域での成果の喪失が懸念される。

(4) 日本政府の展覧会への認識と関与

戦後の美術行政は、日本政府の国家予算面からは全く重要視されていない。49年には、日本美術家連盟が世界各国の中でも大きく立ち遅れている美術館建設（当時全世界に合計6,036館存在し米国869館、日本36館の16位）の必要性を訴えたが、政府は「国立近代美術館」（京橋）建設費3億円を1億円に削減し、52年にも、政府はイタリアヴェネチア・ビエンナーレからの出展要請を無視した⁽⁶⁰⁾。また、69年に至ってもなお「国立近代美術館」（北の丸公園）新築移転に際して資金を確保しなかった⁽⁶¹⁾。美術館というハードばかりではない。日本国政府が直接的主体的に関与し、また予算処置を講じて実施する展覧会は、大阪万国博覧会、愛知万国博覧会の両会場での開催を例外的として、中国文物展の事例においては管見の及ぶ限りは殆ど見られない。日本国内において展覧会は、行政上は文化庁（66年6月文部省外局として発足）が担当であり、開催にあたっては「後援」という精神的な名義支援が一般的である。海外へ支払う出展借用料・クーリエ日当をも課税対象である。73年11月に発生した熊本大洋デパート火災を機に、翌年1月に文化庁による国宝・重要文化財などの指定物件の「デパート等臨時公開施設における国宝重要文化財の公開禁止に関する通達」など、文化財保護の見地からの規制面での影響力を高めている。

4. 国交正常化後における「中国文物展」とマスメディア関与

（1）「中華人民共和国出土文物展」の開催

1972年、田中角栄首相による衝撃的な中国訪問に続く日本中国間の国交回復実現は、中国政府の指名により「朝日新聞社」が主催社として、国交正常化後初の「中国文物展」（開催名「中華人民共和国出土文物展」）の開催を実現させた。この背景には70年の同社社長・編集局長の中国訪問、71年のピンポン外交への側面援助などが効を奏しており、朝日新聞社はその使命を日中国交正常化に置き、展覧会実現に向け全社的に取り組んでいる。73年に朝日新聞社主催により日中国交正常化記念を謳い、国立東京博物館で開催された。隣接する上野動物園では「パンダ」が公開されている。国交回復後に続く中国文物展におけるマスメディア主催する開催形態の嚆矢となった。図録巻頭挨拶は、田中角栄首相・陳楚初代駐日中国大使および知日派と知られた郭沫若氏である。出展内容は前年発掘された湖南省長沙「馬王堆漢墓出土軀侯夫人衣裝」や徐州後漢墓「銀縷玉衣」、春秋期蔡侯墓出土青銅器など漢・唐代の発掘品を中心として15グループ236点を提供している。東京展開催期間中（6月9日～7月29日）の総入場者約43万人であった⁽⁶²⁾。その後は、中国政府はほぼ3年おきに中国文物展を許可し、76年には「中華人民共和国古代青銅器展」（国立東京博物館、日本経済新聞社）、79年には「中華人民共和国シルクロード展」（国立東京博物館、読売新聞社）と、主催新聞社との出展契約を巧みに分散しながら展覧会を実施している。

これらの「中国文物展」開催の目的は、多くが第一義としては日本中国の両国友好交流としており、文物を通じての文化交流を挙げている。しかしその開催形態の多くは、国家の主導ではなく言論機関としての「新聞社」「テレビ局」が主催者となり、主体的な役割を果たすなど、マスメディア主導型によるいわば日本型ともいえる世界的にも稀有な開催形態であると言える。またさらに、80年代の高度成長期における1県1美術館建設ともいえる箱物行政や有力企業による美術館開設も、美術企画展全般における催行への大きな機会を生み出している。日中国交回復後には、開催地の拡大、開催期間の長期化、観客数の増大などの傾向を反映して、中国文物展を含めた海外作品を積極的に将来しての企画展は、こうした大型施設での開催事例が進む。

（2）主要な中国文物展の開催事例

その開催内容から、主催者の一端がメディアであり、国際的レベルに達する出展文物内容・点数、実施状況であり、展覧会開催の実現に積極的に係わった事例を例示する。

1) 「中国秦・兵馬俑展」（主催：読売新聞社ほか）

日中平和友好条約締結5周年ならびに大阪築城400周年を記念して、83年大阪城博覧会開催会場内の特設展示施設で開催され61日間約140万人という空前の入場者を数えた、20世紀考古

学の世紀の発見といわれる秦始皇陵兵馬俑坑からの「兵馬俑」を主体とする秦代出土品 (36点) が出展された。陝西省文物局が主体のため兵馬俑の大量出展が実現した。日本側の民間企業 (広告会社) との協調による世界初の海外展覧会であり、その後の「兵馬俑」人気の契機ともなった。主催を朝日新聞社と読売新聞社との間で争ったが、中国側の指定により読売と決まった。また、観客による兵馬俑破損事件が発生し、文物保護・補修・補償問題等の問題が生じた。収拾策として中曽根康弘首相および松下幸之助会長の謝罪文を中国主席宛へ持参し、補償額1億円の提供と損傷した兵馬俑を完全修復し返却するなどの処置を講じている。大阪・静岡に続く第3会場の東京展「古代オリエン特博物館」では、約25万人 (1日当り4534人) と同館では空前の入場者記録を達成した。図録巻頭挨拶は (財) 大阪21世紀協会会長松下幸之助、内閣総理大臣中曽根康弘、中華人民共和国国務院総理趙紫陽、文化部長朱穆之、文化庁長官鈴木勲、中国駐日特命全権大使宋之光の各氏であり多彩な顔ぶれである。大阪・福岡・東京・静岡で開催 (83年10月1日～84年5月12日)。総計約200万人を動員⁽⁶³⁾。

2) 「秦の始皇帝とその時代展」 (主催: 日本放送協会 (NHK) ほか)

東京世田谷美術館を皮切りに名古屋・神戸 (阪神大震災で中止)・福岡・松山・札幌の全国5都市で開催 (94年9月～95年8月) された。発掘が進む陝西省臨潼県「秦始皇兵馬俑博物館・2号坑」の本格的な発掘に連動して開催された。出展品は122点補助展品7点の計129点であった。主催者のNHKは、民間企業 (広告会社) からの企画提案を採用し、本展において初めて展覧会・テレビ番組放送・出版・シンポジウム開催からなるメディアミックス企画を採用し、2号坑発掘現場の独占取材・放送権取得と合わせて、番組広報を多用し観客の動員を行った。以降のNHK主催展覧会における開催形式の嚆矢となった。図録巻頭挨拶は中国国家文物局長。天皇皇后両陛下が御鑑賞された。東京展総入場者数は約34万人⁽⁶⁴⁾。

3) 「三星堆展」 (主催: 朝日新聞社ほか)

東京世田谷美術館を皮切りに京都・福岡・広島 of 4都市で開催 (98年4月～12月) された。黄河中流域に殷 (商)・周のみが栄えたとするこれまでの考古学の常識を覆し、86年四川省広漢市で発掘され、長江流域に古代文明が存在したことを窺わせる事実を明らかにした、世界で初めての総合的な三星堆出土品による文物展であり、国際的に大きな話題となった。出展品は、青銅器・玉器を中心とする全188点。図録序文として中国国家文物局長、祝辞は四川省文化庁副長官 (四川省文物局長) である。本展は、主催の朝日新聞社創刊120周年、テレビ朝日開局40周年の創立記念事業企画として「中国文物展」が初めて採用された。会期中には天皇皇后両陛下の御鑑賞があった。第1会場東京展総入場者数約21万人⁽⁶⁵⁾。

4) 「法門寺展」 (正式名称「唐皇帝からの贈り物展」) (主催: 新潟日報、朝日新聞社ほか)

新潟県立近代美術館 (長岡市) をはじめとして東京・山口萩・大阪の全国4都市で開催 (99年9月～00年7月) された。「中国文物展」としての全国巡回が地方都市から開始される例は珍しい。同県が朱鷺を通じて培った陝西省との友好交流の一環として開催された。日本の地方

自治体と中国の省政府との合意による文物展の実施であり、新潟県の新聞・テレビの全マスメディアが主催に加わり協力した。展覧会の内容的にも、唐代末期における皇帝と佛教信仰との密接な係わりを証明する金銀器や陶磁器の優れた一級品文物が世界初の一括出展で公開された。法門寺地下壇宮から出土の唐皇帝寄進文物を中心とした出展品全120件組総点数は150点を越える。第1会場の新潟（長岡）展総入場者数約6万人強を数えた⁽⁶⁶⁾。

5) 「世界四大文明展・中国文明展」(主催：日本放送協会(NHK)ほか)

「世界四大文明展」(エジプト・メソポタミア・インダス・黄河)の中の一つ「中国文明展」として開催された。他の文明展が採用した時代範囲を大幅に拡大し、唐代にまで及んだ出展対象文物と近年の発掘研究成果を反映して従来の黄河文明を採用せずに中国文明としている点に特徴がある。横浜美術館をはじめとして仙台・石川・香川・広島の5会場において開催(00年8月～01年6月)され、横浜会場では総入場者数約42万人を記録。出展に際しては、中国北京をはじめ11省1自治区・35機関にも及ぶ文物機関が協力した。多彩な120件の文物の中でも小品ながら陝西省から出展された唐代墓壁画3点は海外出展初であり、日本の高松塚古墳やキトラ古墳壁画との比較において貴重な鑑賞機会を提供している。公共放送NHKは総合・教育をはじめラジオ第1や英語版国際放送(短波)まで利用し、番組制作・放送やミニ番組や告知を挿入して、これまでには見られない徹底的な告知宣伝を繰り返した⁽⁶⁷⁾。

6) 「中国国宝展」(主催：朝日新聞社ほか)

00年10月～12月まで東京国立博物館においてのみで開催された。中国建国五十周年にあたり、中国側の海外出展に伴う自主規制(一級文物の割合)を大幅に緩和した160件組の出展文物内容により構成されている。最新発掘文物が主体であり日本初見の佛像群など出展作品のレベルは全般的に高かった。新石器時代から五代の時代範囲に分けての展示形式であった。出展構成内容は、前月までアメリカにおいて開催されていた「The Golden Age of Chinese Archaeology」展の出展品が主体である。中国国内には「国宝」指定制度がないため(“一級文物”の指定に近い)「国宝の無い国宝展」と揶揄されながらも、主催の朝日新聞社の報道効果もあり入場者数約39万人余を記録した。図録巻頭挨拶は、中国国家文物局長、東京国立博物館長、(社)日中友好協会会長、朝日新聞社代表取締役社長が占める。会期中には天皇皇后両陛下の御鑑賞を得た⁽⁶⁸⁾。

7) 「2005年日本国際博覧会日本政府主催テーマ館グローバルハウス中国文物展」

本展は、マスコミの単独主催ではないが、万博会場での開催であったため地元紙をはじめ中央各紙が積極的に報道した。愛知万博会場内日本政府主催テーマ館「グローバルハウス」において出展公開(05年3月25日～9月25日)された。日本政府は、2010年開催が決定した「上海国際博覧会」支援を目的の一つに挙げて、当時の中国国内の反日運動に対する対応策の一つとして政府特別予算を組んで実施がはかられた。政府予算によるこの種の展覧会開催は極めて稀な事例である。全出展品は僅かに10点であったが、出展文物は全て一級文物(国宝級)であり、

従来の国家文物局のみの出境許可決裁から、國務委員全員の決裁が必要となった。出展品のうち「唐代壁画(新・馬球図)」は世界最大級の大きさ(305×130cm)であり、前年6月に新発見発掘されたものが、僅か6ヶ月間の修復作業期間で完了し世界初公開された。会期中には天皇皇后両陛下、皇太子皇子ご夫妻、各皇族の御鑑賞があった。また、開催の前年にその存在が明らか(2004年10月)にされた「遣唐使留学生井真成墓誌」の初めての展示が行なわれた。本墓誌の出展に際しては、中国共産党教宣部門が政治的効果の追及を狙ったため一時保留されたが、日本側の積極的な働きかけにより出展が実現したが、本来の公開を前に中国館で、来日する呉儀副首相に合わせて10日間余りの事前公開が行われた⁽⁶⁹⁾。国際博覧会の場において、日本政府が間接的に関与した極めて政治性が高い展覧会であった点が特筆される。

むすびにかえて

日本において中国文物は、古来より文化先進国である中国からの舶載・将来品である希少性から、その多くが宝物として位置付け認識され、主として権力層による賞玩に独占されてきた。ところが明治初期の西洋文明への傾斜から、政府はこれまでの古器・古玩などの呼称の外に、新たな言語として明治初年に「美術」という官製翻訳語を作り、その概念の普及とともに広く社会的システムとしての美術概念構築と認識形成の確立を進めていった。これは発生的には西洋文明やその藝術を対象としていたが、結果として次第に日本や中国その他の国々の藝術・工藝にも演繹され、中国を対象として中国文物＝中国美術との認識が形成され受容されて、これに繋がっていった。このような環境構築が進む歴史背景の中で、中国文物の大量流出の事態が起き、日本への流入にも繋がり多くの戦前の著名コレクションが形成され、鑑賞機会が拡大していく。

戦後の日中国交回復以降における「中国文物展」は、中国側からの開催意図では「文化交流としての外交戦略」としての目的的な認識が強く、宝物としての提供意識が色濃く存在する。一方、日本における開催の推進主体は国家機関や組織ではなく、その多くが営利企業としての「新聞社」「テレビ局」などのマスメディア(＝報道・言論・教育・娯楽機関)であり、また「百貨店」に代表される民間商業施設や地方公共施設としての博物館・美術館であった。この開催形態は、メディア本来が持つ報道や評価という世論に対する影響力発揮や経営面としての収益上昇や販売部数の拡大とともに、理念としての日中交流・国交回復への動機とも合致し、これらの展覧会の開催が実現し、また明治以降高まった国民の美術鑑賞への意識拡大の流れの中で、開催会場が持つ大衆性と利便性が相俟って大量動員に繋がった。一般的には参観者の多くの意識は、これまでに同様の形態で数多く催された西洋美術鑑賞と同様に「中国文物＝中国美術」への鑑賞者として認識をもって臨んでおり、出展作品そのものへの美的関心と感動を得て、中国文明への尊重・畏敬の念を抱くことに繋がっている。

思うに、展覧会催事を通じて日本文化の向上に大きく貢献した日本型の開催形態であるが、近年の百貨店の常設美術館の廃止、国公立博物館・美術館の独立法人化や指定管理者制度による効率運営の思考、マスメディアの利益追求、不況の長期化による企業広報予算削減、国際テロの頻発、日中関係の悪化などの状況は、今後の中国文物展の開催機会の減少や停止にもつながる要因であり、日本中国両国にとって文物という直接的視覚的な実物史料による受容と交流の機会を喪失することとなる恐れもあり憂慮に堪えない。日本・中国両国政府のみならず企業の社会貢献の視点からも、展覧会の実施の意義と開催への理解、さらには有効な支援が望まれるところである。

〔注〕

- (1) 『三国志』魏書東夷傳倭人条に、魏景初三(239)年に邪馬台国女王卑弥呼が魏に使者を派遣し、明帝より「銅鏡百枚」を授かり親魏倭王に任じたとする。そのためこの鏡の発見は、邪馬台国所在地の判明につながる。
- (2) 三種の神器は「八咫の鏡」「草薙の剣＝天叢雲の剣」「八咫瓊の勾玉」とされる。
- (3) 斉藤孝著『日本古代と唐風美術』(創元社、1978年5月) 5～23頁。
- (4) 玉生、鍛生、鑄生、細工生など学ぶべき技術分野により呼称されている。
- (5) 辻惟雄著「日本における中国美術」、蔡毅編『日本における中国伝統文化』所載(勉誠出版、2002年3月) 152～161頁。
- (6) 三善為康撰『朝野群載』巻一、『新訂増補国史大系』第29上巻(吉川弘文館、1938年)所載。総持寺鍾銘に912(延喜2)年の「入唐使」による白檀香木、千手観世音菩薩像の購入に関する記載がある。
皆川雅樹著「九世紀日本における「唐物」の史的意義」、『専修史学』第34号(2003年3月)所載、1～29頁。「唐物」の初見記事は『日本後記』延暦24(805)年7月27日条に「唐国物」の語、『続日本後記』承和6(839)年10月13日条に「唐物」の語が、遣唐使の関連記事として見られるとしている。
- (7) 陶磁器をはじめ、毛皮、香木、筆硯、紙、絹織物などの染織類の使用が今日に伝わる文芸作品に多く記載される。『源氏物語』末摘花には「御台秘色やうの唐土のものなれど」と、「秘色瓷＝ひそく」とよばれた越州窯青磁の使用が記載される。『うつほ物語』蔵開中巻には「黒豹の皮衣」国譲下巻には「瑠璃の壺」などの唐物が見られる。『枕草子』八八段には「めでたきもの唐錦。飾太刀。作り佛のもくゑ。」の記載がある。
- (8) 九州、瀬戸内、奈良・京都をはじめ福山市草戸千軒町遺跡や鎌倉西小路西遺跡(武家屋敷址)にみる青磁・青白磁の出土が特筆される。
- (9) 「金澤貞顕書状」神奈川県立金沢文庫保管(総数642通の書状が現存)武州金沢称名寺蔵。金沢(＝北条)貞顕(1278～1333年)は、鎌倉幕府第15代執権。金沢氏と菩提寺称名寺は、多数の唐物を輸入しその利益を鎌倉大仏などの寺社造営にあてる。『金澤文庫古文書(武将書状編)』(金澤文庫、1952年3月)五一 金澤貞顕書状より、18～19頁。

- (10) 吉田兼好著『徒然草』第百三十段。兼好自身は金沢文庫の充実に尽力した貞顕とは親しい間にあった。
- (11) 小野正敏著「2 舶来物への憧憬」、『東アジア中世街道』展図録所載 (毎日新聞社、2005年3月) 148～149頁。
瀬野精一郎著「鎌倉時代における渡唐船の遭難にみる得宗家貿易独占の一形態」、『日本古文書学論集5 中世I』所載、(吉川弘文館、1986年12月) 372～383頁。前田元重著「金沢文庫にみえる日元交通資料」同上書所載、384～397頁。
- (12) 『大日本史』巻三百三十二・食貨十五 (大日本雄弁会、1929年8月、319頁) では、後鳥羽天皇の健久四(1193)年の勅で宋銭の使用を禁止 (『法曹至要抄』巻中) としているが、『法曹至要抄正解』(六合館・有斐閣・誠之堂、1901年11月、263～264頁) を見るに、延久四(1072)年七月四日の宣旨とし後三條帝のこととしている。いずれにせよ本勅には実際の効力は無く宋銭は使用された。現在でも日本各地で度々発掘されている。
- (13) 足利義政の東山殿をモデルとした將軍邸の室礼書である『君台観左右帳記』には、足利將軍家に使えた藝術家集団とも言える同胞衆により、宋・元期の中国画家の画題と等級やハレの場における唐物を中心とした飾りの規範、唐物の漆彫、陶磁器等の解説と等級が記載されており、その価値観と美意識が読み取れる。
- (14) 『太平記』巻第三十三の「公家武家栄枯易地事」に佐々木道誉 (1296～1373) が催す茶の会に、その有様が記述される。
- (15) 秀吉による七箇条沙汰書によりその開催趣旨は明らかである。『群書類従』巻368飲食部5・北野大茶湯之記に記録される。
- (16) 『本朝見在書目録』とも言う。宮内省図書寮本を基にした『日本古典全集第二回・日本現在書目證注稿』(日本古典全集刊行会刊、昭和三年二月) の覆刻版 (現代思潮社、昭和五十三年四月刊) に依る。
- (17) 張玉春著『《史記》版本研究』(商務印書館、2001年7月) 77～78頁。①『史記集解夏本紀』一卷・東洋文庫蔵 (高山寺旧蔵) ②『史記集解殷本紀』一卷・高山寺蔵③『史記集解周本紀』残巻・高山寺蔵④『史記集解秦本紀』一卷・東洋文庫蔵 (高山寺旧蔵) ⑤『史記集解高祖本紀』一卷・宮内庁書陵部蔵⑥『史記集解河渠書』残巻・神田文庫蔵、の6点である。
- (18) 国立民俗学博物館蔵の三史は、鎌倉期に渡来し、蔵印から月舟寿桂 (1460-1533年) が所持し、京都妙心寺の禅僧南化玄與 (1538-1604年) を経て、戦国武将直江兼継 (1560-1619年) に譲られ、その後は主家の米沢藩上杉家に伝わり、上杉本または米沢版と呼ばれる。
- (19) 大庭脩著『江戸時代における中国文化受容の研究』(同朋舎、1984年6月) 201頁表7。
大庭脩著『漢籍輸入の文化史 聖徳太子から吉宗へ』(研文出版、1997年1月) 101頁。
その他、以下を参考にした。
大庭脩著『江戸時代における唐船持渡書の研究』(関西大学東西学術研究所、1967年3月)
巖紹蕩「日本における中国典籍」、蔡毅編『日本における中国伝統文化』(勉誠出版、2002年3月) 所載、112～126頁。
- (20) 『集古十種』全85冊から成る古宝物図録集。鐘銘・碑銘・兵器・銅器・楽器・文具・扁額・印

章・肖像・書画の10種1,859点の模写図・寸法・題記・所在を記載する。

- (21) 『防長古器考』長州藩七代藩主毛利重就の命により1769年から6年にわたって編纂された。周防・長門国内の二百余家に伝わる武具・染織・彫刻・文具・茶道具・絵画・書典籍・古文書など伝世する珍器・宝物を調査する。
- (22) 皆川淇園(1734～1807)京都生、儒学者、名は愿、字は伯恭。新書画展覽は、1792(寛政四)年に始まり約80年間継続、全国の書画作者を網羅した展覽と古美術の大衆市場を確立したといえる。
- (23) 瀬木慎一・桂木紫穂著『日本美術の社会史—縄文期から近代の市場へ—』(里文出版、2003年6月)303～316頁。
- (24) 明治期に日本美術の紹介に尽くした、フェノロサ(Ernest Francisco Fenollosa、1853～1908)と岡倉天心(1862～1913)訳出になると言われる。
- (25) 北澤憲昭著『眼の神殿「美術」受容史ノート』(美術出版社、1989年9月)140～145頁。
北澤憲昭著『境界の美術史「美術」形成ノート』(ブリュック、2005年7月)8～10頁。
「美術」の語は、1872年のウィーン万国博覧会に参加した際、ドイツ語の「Kunstgewerbe(=工藝美術) Museen(=博物館)」の翻訳による出品区分名称として初めて用いられた。この日本語「美術」は「西洋ニテ音楽、画学、像ヲ作ル術、詩学等ヲ美術ト云フ」として注釈され、諸藝術の意味を担った広義の範囲を指している。これに近い意味の言葉としては、それまでの「技藝」があるが、新たな西欧からの移植概念への対応として「美術」の新語が作り出された。
- (26) 北澤憲昭著『眼の神殿「美術」受容史ノート』(美術出版社、1989年9月)107頁。
北澤憲昭著『境界の美術史—「美術」形成史ノート [新装版]』(榊屋雲社、2005年7月新装版)7～10頁。
- (27) 大学は大学本校と称された機関。教育機関であると同時に教育行政官庁、文部省の前身。
- (28) 『東京国立博物館百年史』「大学献言、明治4(1871)年4月25日」(第一法規、1973年3月)37～40頁。
- (29) 鈴木廣之著『考古家たちの19世紀』(吉川弘文館、2003年10月)7～10頁。
明治4年5月23日太政官布告に、古器舊物保存方として「古器舊物ノ類ハ古今時勢ノ變遷制度風俗ノ沿革ヲ考證シ候為メ(中略)歴世蔵貯致シ古器舊物類(中略)官廳ヨリ可差出事」として、古器舊物を31品目に分類し指定している。
- (30) 明治5年文部省布達とし、「博覧会の旨趣ハ天造人工ノ別ナク宇内ノ産物ヲ蒐集シテ其名称ヲ正シ其用方ヲ辨シ人ノ知見ヲ広ムルニ在リ(略)」と有る。
- (31) 一例として、姫路酒井候は廃藩置県後の善後策として明治4年大阪伏見において81点の道具類を入札し、内16点のみを売却してその他を親引きとした。その中には定家・道風の色紙、雪舟の三幅などに並んで交趾香合・青磁箏花入などの唐物の存在が確認できる。
- (32) 木下直之著『美術という見世物』(筑摩書房、1999年6月)14～17頁、194～197頁。
- (33) 都守淳夫(1933年～)霊長類行動学者・動物心理学者。「猿猴捉月図」の時代変遷をテーマとして、売立目録から猿猴捉月図版を選出し、成句「猿猴捉月」の出典とその寓意変遷の書誌学

- 的研究から得られる推論を傍証する文化的資料として得るとの研究着眼から調査。『売立目録の書誌と全国所在一覧』(勉誠出版、2001年)
- (34) 小田部雄次著『家宝の行方 美術品が語る名家の明治・大正・昭和』(小学館、2004年11月) 37～65頁、135～137頁。
- (35) 山中商会主催、上野公園・第一会場日本美術協会・第二会場常盤華壇、11月27日売立。
- (36) 『美術商の百年 東京美術倶楽部百年史』(㈱東京美術倶楽部・東京美術商共同組合、2005年2月)を参考にした。
- (37) GHQ(米国占領軍)の要請により、1949年コロンビア大学カール・シャープを団長とする「日本税制使節団」の報告書をさす。経済・財政政策として導入され、今日に続く日本の戦後税制に大きな影響を与えた。直接税(特に所得税)中心、申告納税制度の課税体系が導入された。シャープ勧告の富裕税の創設趣旨については『シャープの税制勧告』(霞出版社、1985年9月)、105～116頁。
- (38) 三越、その前身の越後屋の創業は1673(延宝元)年であり、掛け値なしの現金販売で繁盛してきたが、1904年欧米式の百貨店へ脱皮した。京城・大連に出張所、大阪に支店を設け1907年には英国ハロッズデパートをモデルにルネッサンス式三階建ての新店舗を設けている。『三越のあゆみ』(㈱三越本部総務部、1954年11月)『株式会社三越100年の記録』(㈱三越、2005年5月)
- (39) 高島屋、1831(天保2)年創業し1898年大阪心齋橋筋に「京都たかしや呉服店飯田新七大阪支店」を設けた。呉服染織に力を入れ、当時の日本画大家の協力を得た創作呉服で好評を得ている。1933年には東京日本橋に地下2階、地上8階建て店舗を新築開店。戦前の1922～38年の間には12件余の中国関連展覧会が開催されている。『高島屋百年史』(㈱高島屋本展、1941年3月)『高島屋135年史』(㈱高島屋、1968年9月)、『高島屋美術部八十年史』(㈱高島屋、1992年4月)
- (40) 阪急百貨店、1929年開業、1932年大阪古美術商10店参加(充美会と称す)の古美術品売り場を新設、同年「充美会主催古美術陳列即売会」を開催。百貨店で古美術扱いと正札販売の先駆けとなった。『株式会社阪急百貨店50年史』(㈱阪急百貨店、1998年4月)
- (41) 『東洋藝術展覧會』図録巻頭「東洋古美術の誇りは長い傳統と信仰の渾一された表現であります。(略)其の形式と文様に於いては世界最高のもので各国蒐集家が競うて珍重せられることは世人周知の事實です。(略)或は發掘品等一堂に集め只管御鑑賞を希ふ次第で有ります。(略)新荷着品はこれ以上の多数珍しき名品を蒐めてありますから……(略)」
- (42) 瀬木慎一・桂木紫穂著『日本美術の社会史—縄文期から近代の市場へ—』(里文出版、2003年6月)425～428頁。
清水久夫著「美術館の外部発注方式」、『アートマネジメント研究』第二号所載(美術史出版社、2001年11月)10～14頁。
- (43) 百貨店における展覧会開催の嚆矢としては、1904年開店早々の三越で開催の「光琳遺品展覧會」が挙げられる。
- (44) 浅野敬一郎著『戦後美術展略史 1945-1990』(求龍堂、1997年3月)、各章に分散所載する《日

本美術展の特異点』において新聞社・百貨店双方の状況を詳しく記述する。

河原啓子著「日本の新聞社主催展覧会におけるアートマネジメントの側面」、『アートマネジメント研究』第二号所載（美術史出版社、2001年11月）23～32頁。

- (45) 明治・大正期に制作された代表的美術品を一堂に集め、近代日本の新文化発達の経路を明らかにするとの開催趣旨。会期27間に178千余人が入場。朝日は、その収益金2万5千円を帝国美術院の明治・大正期美術史編纂事業に寄付した。
- (46) 天平元年から1200年を期し、天平文化の源泉を考究するとの目的。大阪での開催は、専門学者による講演会、朝日会館では、国宝22点をはじめとする彫刻・絵画・書籍・古裂などが展示された。
- (47) 『朝日新聞社史 大正・昭和戦前編』（朝日新聞社、1991年10月）290～291頁。
- (48) その他には全日本吹奏楽コンクール（39年より）全日本合唱コンクール（48年より）全日本おかあさんコーラス全国大会（78年より）朝日討論会（46～49年まで）その後の朝日スピーチコンテストでは、全日本高校英語弁論大会（62～92年まで）、仏語、ロシア語、中国語によるそれぞれのコンクールが開催されている。
- (49) 『朝日新聞社史 資料編』（朝日新聞社）、1995年1月）358～390頁。
- (50) その他には選抜高校野球、毎日藝術賞、毎日学術奨励賞、本因坊戦・王将戦、博覧会主催、都市対抗野球大会、毎日マラソン、毎日庭球選手権大会、全国高校ラグビー大会、全国高校サッカー選手権大会、全国学生相撲選手権大会など多彩な事業項目を主催する。
- (51) 『毎日新聞百年史』（毎日新聞社、1972年2月）544～572頁。
- (52) その他、音楽・舞台分野では、世界三大ジャズフェスティバルの一つと自称するセレクト・ライブ・アンダー・ザ・スカイの開催をはじめ、読売日本交響楽団を主宰する。スポーツ分野では、プロスポーツとして特筆される巨人軍の主宰をはじめ、東京箱根間往復大学駅伝、全日本少年サッカー大会、全日本バレーボール大会などを主催している。さらに読売三賞と称される日本学生科学賞（57年創設）全国小中学校作文コンクール（51年）高松宮杯全日本中学校英語弁論大会（49年）があげられる。
- (53) 『読売新聞80年史』（読売新聞社、1955年12月）629～634頁。
『読売新聞100年史』（読売新聞社、1976年11月）825～830頁。
『読売新聞100年史別冊 資料・年表』（読売新聞社、1976年11月）134～139頁。
『読売新聞120年史』（読売新聞社、1994年11月）247～248頁、573～580頁。
『読売新聞発展史』（読売新聞社史編集室、1987年11月）190～210頁。
- (54) 『日本経済新聞社120年史』（日本経済新聞社120年史編集委員会、1996年12月）529～538頁。
- (55) イギリス アシュモリアン、ビクトリア・アルバート。アメリカ ボストン、フォッグ、ブルックリン、ネルソンの各美術館、フランスギメ博物館よりの借用で構成。
- (56) 三越大阪店にて65年6月開催の「尾形光琳展」において100円の入場料を始めて設けた。
- (57) 浅野敬一郎著『戦後美術展略史 1945-1990』（求龍堂、1997年3月）17～234頁。
- (58) 浅野敬一郎著『戦後美術展略史 1945-1990』（求龍堂、1997年3月）332～333頁。
- (59) 新聞社・百貨店展覧会担当者による手記として以下の著作がある。

橋本喜三著『美術記者の京都』(朝日新聞社、1990年 9 月)

小林敦美著『展覧会の壁の穴』(日本エディタースクール出版部、1996年11月)

立石亥三美著『展覧会うらかたの記』(北辰堂、1995年 7 月)

野田泰道著『ザ・展覧会』(東方出版、1997年 4 月)

- (60) 1952年、当時のプリジストン社長の石橋正二郎氏が私財を提供し日本館を建築している。
- (61) 再び、石橋正二郎氏の12億円にもおよぶ私財の提供に頼っている。
- (62) 『中華人民共和国出土文物展』図録(朝日新聞社東京本社企画部、1973年)
- (63) 『中国秦・兵馬俑展』図録((財)大阪21世紀協会、1983年)
- (64) 『秦の始皇帝とその時代展』図録(日本放送協会・NHK プロモーション、1994年)
- (65) 『三星堆展』図録(朝日新聞社・テレビ朝日、1998年)
- (66) 『唐皇帝からの贈り物展』図録(新潟県立近代美術館・朝日新聞社・博報堂、1999年)
- (67) 『世界四大文明展・中国文明展』図録(日本放送協会・NHK プロモーション、2000年)
- (68) 『中国国宝展』図録(朝日新聞社、2004年 9 月)
- (69) 『愛・地球博グローバルハウス都市を築いた日 中国 china 文明の原点と展開』パンフレットより。

(おたべ ひでかつ 文学研究科東洋史学専攻博士後期課程)

(指導：清水 稔 教授)

2008年 9 月27日受理

『国民報』社説にみる国家と国民について

宮 城 由美子

〔抄 録〕

義和団運動に対する8カ国連合軍の侵略と清朝政府の腐敗によって、中国は亡国の危機に陥っていた。このような状況のなかで、1901年5月10日『国民報』が日本で創刊された。『国民報』の社説は、帝国主義の侵略の意図を暴露し、専制体制の抑圧および満人の奴隷の状態から脱却することを提唱し、また欧米の革命や近代的な思想の紹介を通して中国が主権を持つ独立的な国家となり、中国の人民が自由と平等を有する国民となるための指針を示した。それが目指したものは漢民族の国家を樹立することであり、そのために愛国主義に基づく民族の独立と民権の確立を宣伝したのである。本論では『国民報』の社説で展開されている国家論・国民論そして西洋近代思想の核心について考察する。

キーワード 『国民報』社説、国家、国民、奴隷、優勝劣敗

はじめに

1900年8月、義和団鎮圧のために列強8カ国の連合軍が北京を占拠し、中国は分割の危機に陥っていた。このような状況のなかで中国人知識人たちは、救国の実現に向けて宣伝する媒介手段として新聞・雑誌を創刊した。1896-1901年にかけて日本で発行されていた刊行物に『清議報』・『開智録』・『訳書匯編』・『国民報』などがあり⁽¹⁾、これらは欧米の政治・経済・文化・思想・歴史などを紹介するとともに、愛国・救国を宣伝して列強の侵略、清朝政府の腐敗した統治を批判した。これらの刊行物の刊行は、当時日本に亡命、あるいは在留していた中国知識人や中国人留学生の間に、国家や国民の意識を高めるきっかけとなった。

本論で、これらの刊行物の中から『国民報』を取りあげたのは次のような理由による。第1は、上記の刊行物の中で最も革命を宣伝したのが『国民報』であったこと、第2は、『国民報』と同様に革命的言論を掲載していた『開智録』が、主として帝国主義を攻撃したのに対し⁽²⁾、『国民報』は反帝と反清を掲げ、なおかつ国家と国民の形成を意識して書かれていたことによる。したがってこれらをふまえ、本論では、『国民報』が出版当時の革新的な知識人が国家や国民をどのように捉えていたのか、を探る基礎的な作業を行なう。

『国民報』に関する先行研究で、最も詳細に論述しているのは郭永才の論稿「国民報」だけである。そのなかで郭は、『国民報』が列強の侵略の野心と犯罪行為を鋭く指摘し、中国人が異民族支配の清朝専制体制に甘んじていることへの強烈な批判、また梁啓超ら変法派たちの改革に対する欺瞞性、さらに編集陣の政治姿勢の弱点として反封建・反専制に対する曖昧さなどを明らかにした⁽³⁾。その他にも『国民報』について論じられたものに方漢奇『中国近代報刊史⁽⁴⁾』など数篇があるが、概論の域をでていない。

本論では『国民報』の社説を中心に、当時の中国人留学生や知識人らが国家や国民についてどのように捉えていたのかを紹介するとともに、中国人が列強と清朝専制体制下の奴隷状態から脱出して人民が主権を持つ国家を樹立し、自由・平等を有する国民となるために、欧米の思想とりわけアメリカ独立革命やフランス革命などから何を学ぼうとしたのかを考察する。

1. 『国民報』とは

『国民報』は、1901年5月10日第1期が東京で創刊されたが、資金不足のために同年8月10日第4期で停刊した⁽⁵⁾。発行の日付は、「明治三十四年」と日本の元号が使用されているが、文章は中国語で書かれ、上海へ每期2千部が送られていた⁽⁶⁾。

『国民報』の1冊の定価は「兩角」、年間の予約購読代は2円で⁽⁷⁾、購読料先払いのシステムをとった⁽⁸⁾。『国民報』は郵送で読者の手元に届けられ、郵送料は定価と別料金で、読者が各自の郵送料を計算して購読料と共に先払いをした⁽⁹⁾。

『国民報』は、総編輯の秦力山⁽¹⁰⁾が横浜の華僑馮鏡如⁽¹¹⁾の支援をえて刊行された。湖南時務学堂（長沙）の学生であった秦力山は、1898年9月14日の戊戌の政変で康有為とともに日本へ亡命した梁啓超に招かれて来日した。1900年秦力山は、かつて湖南時務学堂で梁と共に教員をしていた唐才常が漢口において蜂起した自立軍⁽¹²⁾に参加した。しかし康有為らからの軍資金や武器・弾薬の援助が滞ったために蜂起は失敗し、唐才常は処刑された。これをきっかけに、秦力山は変法派の康有為・梁啓超らと決別し、反清の革命運動に身を投じるようになった。秦力山は愛国精神の啓蒙、および反帝国主義と反清革命の宣伝手段として、『国民報』を創刊したのである⁽¹³⁾。

方漢奇によれば「『国民報』は、留日学生の中で最も早くブルジョワ革命派が主編した雑誌⁽¹⁴⁾」であるというが、当時はまだ革命派と改革派の区分が未分化の状態であった⁽¹⁵⁾。未分化とはいえ秦力山は、康・梁の下から離れ、保皇から反清へと軸足を移動させていた。『国民報』編集者の1人である馮自由が「革命を語りあった東京大同学校の学生の間から『国民報』が出版された⁽¹⁶⁾」と述べていること、孫文も「『国民報』に関心を持ち、印刷費として千円を寄付した⁽¹⁷⁾」というエピソードがあることから革命的言論を有する雑誌だったと推測できる。

雑誌によれば、発行者は京塞爾（Kingsell）、印刷者は船津輪助とあるが⁽¹⁸⁾、京塞爾とは馮

鏡如の英名である。馮鏡如は、当時横浜で印刷業を営んでおり、興中会横浜分会長を務めていた。船津は、東京高等大同学校（後、東亜商業学校）の教員であった⁽¹⁹⁾。東京高等大同学校は、梁啓超が創設した学校で、秦力山や馮鏡如の息子である馮自由⁽²⁰⁾が学生として在籍していた。当時清朝政府は、国内外において革命を企てたり、反清朝的な言論に対する取締まりを強化していた。『国民報』も清朝政府の監視から逃れるために、様々な方策を講じた。馮鏡如と船津輪助たちも、秦力山らが清国公使館から干渉されないために、名義だけを貸していたと推測される⁽²¹⁾。

発行所は東京府下豊多摩郡千駄ヶ谷村原宿トノ部179番地（現渋谷区原宿）で、事務所は東京市麴町区飯田町6丁目24番地（現千代田区飯田橋）である⁽²²⁾。事務室内の四方の壁には、1900年の漢口自立軍起義で殉じた4人（傅慈祥・黎科・蔡丞煜・鄭葆丞）の遺影が掲げられていた⁽²³⁾。

総編集は秦力山で、編集には、沈雲翔・戢翼翬・楊廷棟・楊蔭杭・雷奮・王寵恵・張継・馮自由・衛律煌・唐才質らがかわった。そのうち常駐の記者は、秦・王・衛・唐の4人であった⁽²⁴⁾。以下の表は、編集者たちの簡単な略歴である。

氏 名	生年月日	出身	留学先学校名	所属組織	備 考	史料及び頁数
秦力山	1877-1906	湖南	東京高等大同学校	自立軍 国民報社	湖南時務学堂学生 章太炎と共に支那亡国記念会を組織	(革3) 43 (周棉) 321
沈雲翔	1888-1907	浙江	官費留学生	自立軍 国民報社	湖北自強学堂より留学	(革3) 45 (20) 680
馮自由	1882-1958	広東	横浜大同学校 東京高等大同学校 東京専門学校	興中会 広東独立協会 国民報社	『開智録』創刊 カナダ『大漢日報』主筆	(革3) 36 (革4) 47
戢翼翬	1878-1907	湖北	官費留学生 早稲田大学	自立軍 国民報社	『訳書彙編』『大陸報』発刊。革命を鼓吹し保皇を排斥する。	(革3) 45 (実)15・39 (早)922-924
楊廷棟	1861-1950	江蘇	早稲田大学	国民報社	『訳書彙編』編輯 民権思想を促進	(革3)65・146 (早) 924-925
楊蔭杭	1878-1945	江蘇	早稲田大学 後米国留学	勵志会 国民報社	『訳書彙編』編輯	(革3)65・146 (早) 924-925
雷 奮	?-1918在世	江蘇	早稲田大学	国民報社	『訳書彙編』編輯、ルソー・モンテスキューの翻訳に携わる	(革3) 65 (早) 924-925
王寵恵	1888-1958	広東	私費留学生 後米国留学	国民報社 広東独立協会 同盟会	『国民報』英文担当	(革3) 65
張 継	1882-1947	河北	早稲田専門学校	国民報社 同盟会 拒俄義勇隊	東京青年会発起人 『蘇報』参議 『民報』編輯	(革3) 66 (革初)151 (早) 925 (周棉)211

衛律煌	不詳	不詳	私費留学生	国民報社		(草3) 65
唐才質	1880-1966	広東	東京高等大同学校	自立軍 国民報社	長沙時務学堂で学ぶ 『東華新報』主筆	(草3) 66 (中) 1069

馮自由「興中会時期之革命同志」（草3と略省する。以下同様）。周家珍編『20世紀中華人物名字号辞典』（法律出版社、2000年6月）（20）。実藤恵秀『増補中国人日本留学史』（くろしお出版、1970年）（実）。早稲田大学大学史編輯所『早稲田大学百年史』（第1巻所収、昭和57年9月30日2刷）（早）。馮自由「壬寅東京青年会」（『革命逸史』初集所収）（革初）。陳玉堂編著『中国近現代名号大辞典』（浙江古籍出版社、2005年1月）（中）。周棉『中国留学生大辞典』（周棉）。「興中会会員人名事迹考」（『革命逸史』第四集所収）（草4）より作成。

記事のジャンルは、社説・時論・叢談（随想）・紀事（記事）・来文（投書）・外論（外国の評論）・訳編（翻訳物）・答問（質問応答）で、英文の論説も掲載された⁽²⁵⁾。これらの記事は、清国公使館の監視から逃れるために全て無署名であった。だが英文は『国民報』第4期「本報停止西文論説原由」の中で、王寵恵が担当していたとしている⁽²⁶⁾。

『国民報』発刊の目的は、中国の積弊を破って国民の精神を振起させることにありとし、各ジャンルのなかでは中国の大局に関する事柄を急務とし、それを取捨選択して著述したり翻訳したりした⁽²⁷⁾。

『国民報』の社説は、国家と国民を意識して書かれたものである。社説は、200年以上続いた清朝専制支配の実態と、列強侵略の原因を明確にして亡国の危機を訴えた。

第1期「原国」では、国家論を取り上げた。第2期「説国民」では、奴隸状態に陥っている中国の人民に独立した国民となりうる指針を示した。第3期「説漢種」では、中国の国家は漢民族のものであり、国民とは漢民族である、という民族主義を語る。第4期「亡国篇」では、すでに亡びようとしている中国を新しく建て直すためには、旧い中国を亡ぼさねばならないと訴えて、そのための人材として英雄が必要であると論じた⁽²⁸⁾。

『国民報』社説という国家とは、多くの人民の力の結集によって建設され、人民が主権を持つことである⁽²⁹⁾。国民とは、その国の統治権の下、その国を構成する人民であり、国民は、国法を守り納税する義務を果たし、権利・責任・自由・平等を併せ持つ独立した民のことである⁽³⁰⁾。しかし社説は、中国には国というものはなかったと述べ、その理由として①中国は2千年にわたって王朝が変遷を重ねてきたが、これは一家の私事の変遷にすぎなかったこと⁽³¹⁾、②列強の侵略によって中国の主権は列強に握られ⁽³²⁾、中国の人民は、列強と清朝に隷従する奴隸的状态であったこと⁽³³⁾を指摘した。

『国民報』は、列強の侵略をはねのけ清朝専制体制を覆すために、社説において彼らの暴虐を激しく批判した。しかし帝国主義や専制支配の脅威を語るだけでなく、アメリカ独立革命やフランス革命など、欧米の革命や独立運動も紹介するとともに中国も革命を起こし独立した漢民族の国家を建設するために、現状の打破を中国の人民に訴えたのである。

また保皇を唱える康・梁を厳しく批判した。馮自由「東京国民報」によれば、「漢口自立軍の失敗によって康・梁と決別した秦力山が最も激しく彼らを批判し、康・梁の様々な罪状をこ

とこまかくあげつらった⁽³⁴⁾」とある。中国における近代国家のあり方について梁啓超は次のように考えていた。国家とは、領土的・民族的に独立していること、主権の確立と国民国家の建設がなければ、列強の侵略に対抗できない⁽³⁵⁾。しかし当時の中国は清朝専制体制下において人民は暗愚で、まだ民智は開かれておらず、現実の問題として光緒帝を中心とする立憲君主国家論を打ち立てなければ、中国の独立を守ることはできない、とした⁽³⁶⁾。これに対して『国民報』社説は、清朝専制体制の下で奴隷状態・無権利状態におかれている中国の現状において、光緒帝を庇う康・梁に大いなる懐疑を抱いていた。そして国が亡びる根源を考えないで「私が国を守る⁽³⁷⁾」と叫んでいる康・梁を批判した。

2. 『国民報』社説にみる国家と国民

欧米列強が中国を侵略しようとした。それは新たな市場の確保にあった。アヘン戦争以後、欧米列強は圧倒的な軍事力をもって中国へ侵略し、治外法権の承認や領土の割譲など、数々の不平等条約を締結させた。1901年には義和団を鎮圧し北京議定書が締結され、その結果4億5千万両という法外な賠償金の支払いが課せられ、北京・天津・山海関などへの軍隊駐屯、砲台の撤去、関税・塩税の外国人管理などが強行され、中国を半植民地化した。『国民報』第1期の社説「原国」は、その冒頭で列強が中国に侵略した様子を次のように記した。

アジアの東に大地があり、白人が共有している。その地の重大な権利は全て白人が握っている。それゆえに白人は、至るところで思うがままに横暴な振る舞いをしている。その土地の人々は奴隷となり、牛馬のように働かされてすでに久しい⁽³⁸⁾。

「原国」は、列強の侵略によって中国にはすでに国がない状態であり、中国人は列強の奴隷となってしまったことを読者に強くアピールした。

それでは中国は、昔から国が存在していたのであろうか。「原国」では、秦漢以来連綿と続いてきた王朝支配について次のように分析した。

秦漢唐宋元明は一家のことをいうのである。それは殺戮しあって争奪したもので、皆一家の私事であった。所謂王朝が代わったというだけのことであって国ではない。君主や臣下は、土地と人民を治める政府であっても国ではない⁽³⁹⁾。

すなわち清朝も「一家の私的な呼び方」であり、「一種族の私的な名称⁽⁴⁰⁾」であり、国ではないとした。

国家と王朝・国民の関係については、梁啓超がすでに論じている。梁は中国の人民が強権を発動する者を崇拜し、擁護し、その奴隷や手先となった⁽⁴¹⁾とし、また一姓の私有財産（王朝）を支えているのは、人民であると指摘している。梁もまた中国の人民は国民ではなく、奴隷となっていることを明らかにした。では、なぜ中国人は権力者に対して従順で、奴隷的身分に甘んじていられるのだろうか。『国民報』叢談、「順民」によれば、かつて満州族が山海関から軍

隊を率いて中国に侵入してきたことや、日本が侵略した時の様子について次のように語っている。

昔、清軍が入関し威力がいたるところに響くと、民は大清順民と書いた旗を持って迎えた。今、日本兵が天津に到れば、民はまた大日本順民と書いた旗を持って迎えた。要するに中国の民は、もともと順民になれていた。君主が最も喜ぶのは順民であり、従わなければ死が待っており、軍隊によって脅した。中国の民が最も懼れるのは、死であり、軍隊であった。ゆえにそれに従うことを受け入れた⁽⁴²⁾。

これは中国人は死を選ぶくらいなら、国民を放棄して権力者に従順な奴隷になることを選択したといえる。ここでいう奴隷とは、奴隷制度下の奴隷身分や奴婢・奴僕ではなく、専制体制の下、権利の剝奪や主体性を喪失した存在に対する、当時の人々の自己認識を意味していた⁽⁴³⁾といえる。

社説「説国民」は、国民と奴隷の違いを古来より中国人の世界観にある「天」の思想で語った。

国民とは天が吾を民とし、奴隷は天が民に遣わせた者である。国民は権利・責任・自由・平等・独立がある。だが奴隷には、そのような権利はなく、あるのは圧政と卑しめであった⁽⁴⁴⁾。

国民と奴隷の区別は、天が決めたことであり、背くことはできない。清朝にとって、中国人を国民であると覚醒させることは、満州族の支配の転覆につながることになる。中国人を奴隷的身分に陥れるために清朝がとった手段は、個人の尊厳を否定することである。そのために満州族の風俗である弁髪（マニッシュ）の強要や文字の獄など思想の統制を実行した。『国民報』社説の「説国民」は思想の統制とは「中国国民の種子を絶つことであり、中国人の心に死を求めることである⁽⁴⁵⁾」といった。それだけではない。「満州族を守るために漢民族の軍隊を編成させ、重税を課する⁽⁴⁶⁾」など、清朝はほしいままに漢民族を虐げたのである。モンテスキューは、中国の皇帝支配について次のように語っている。

中国の支配者は、その統治を維持するには従順が最も適切な手段であり、それを鼓吹するために、父祖に対する尊敬心を植え付ける必要があり、数々の典礼・儀式を定めた。父祖に対する尊崇は必然的に尊敬を表明するものであり、それは老人・主人・官人・皇帝と関わることである。これらが全て典礼を構成し、典礼が国民の一般精神を形成した⁽⁴⁷⁾。

モンテスキューは、中国の人民が皇帝に服従するのは徳義心からではなく、恐怖と幼いころから儀礼を教え込まれるなかで培われた恭順の精神による、と分析したのである。すなわち礼は、支配者の政治生命にかかわるものとして特別に重視されていた。

かつて康熙帝は、専制支配を推し進めるために、「礼の實在するところはただ一つの譲にある⁽⁴⁸⁾」と述べた。中国の人民に各自の身分・地位・役職に従って謙讓恭順を示し、自我を抑制することを要求した。皇帝への反逆を未然に防ぐとともに、礼儀正しい恭順心を鍛える必要

性から、とくに人間の道徳関係として儒教を重視した⁽⁴⁹⁾。中国人は、彼ら自身が「大清順民」「大日本順民」などの旗を掲げたように、権力支配者に恭順する行為を示し、自ら奴隷を選択した。社説「亡国篇」は、奴隷になることを選択した代表が清朝に諂う漢奸や官僚である、と指摘した⁽⁵⁰⁾。清朝の平定に尽力した洪承疇⁽⁵¹⁾と、太平天国を鎮圧した曾國藩⁽⁵²⁾を漢奸だと名指し、清朝を保持するために「何億万人⁽⁵³⁾」もの漢民族を殺したと非難した。洪・曾らによる漢民族の大量殺害は、「一姓の寵愛を受けて自榮することを求める⁽⁵⁴⁾」ことにほかならず、彼らの行為は国家を裏切り、国民となることを放棄した、といわざるをえないであろう。さらに社説「説漢種」では、漢人官僚を次のように描いた。

漢民族の痴れ者は、ただ儲けと扶持を得ることだけを利得とし、大義を顧みようとしなかった。精神は満人の精神であり、仕事は満人の仕事をしただけである⁽⁵⁵⁾。

また「説漢種」では、漢人官僚の腐敗ぶりに対する怒りだけでなく、私利私欲のために異民族へ忠誠を誓ったことへの憤りも看取れる。

列強は中国を武力で叩きのめしただけでなく、中国の司法権・財政権など各種の利権を一手に握り、中国の主権を奪って清朝を支配下においた。けれども清朝は、自らの命と地位を守るために列強に媚び諂い、その結果として満州族に隷属する漢民族は、強権を用いた列強と清朝の双方から抑圧されることになった。社説「説国民」は、いみじくも次のように述べている。「天地において逃げるところがなく、吾が中国は国民となることを求める者が一人もいなくなった⁽⁵⁶⁾」と。まさに中国人は八方塞がりの状態におかれていたのである。このように二重の奴隷状態になることは、漢民族が存亡の危機に陥り、国民国家を建設することができなくなる⁽⁵⁷⁾ことを意味していた。

3. 社説にみる欧米とその思想

ロシアを除く欧米の主な国々は、すでに国民主権と基本的人権を有する国民国家を形成していた⁽⁵⁸⁾。一方、それを背景に対外的には帝国主義的国家としてアジア・アフリカ・ラテンアメリカの弱小国を積極的に侵略した。列強の間では、国家は「実力」によって左右され、国家の生存において「実力」の拡張が必須であるとする「優勝劣敗」の思想が次第に広まっていった⁽⁵⁹⁾。社説「説国民」では、優勝劣敗について次のように述べている。

生物が無形の競争を続けて進化し続けるのが凄まじいように、万物の競争は激烈である。

世界の国民を有する国は、群れだってアジア大陸の極東の地に手をつけた。国民は奴隷の兵を殺したが、奴隷を損なわずに平らげた。国民は奴隷の権利を握って、奴隷を窮めることなく平らげた。これが優勝劣敗の理論である⁽⁶⁰⁾。

この国家・民族・人種間にみられる優勝劣敗の理論は、スペンサーの社会進化論に基づいたものである。西洋＝英知・文明、その他の世界＝無知・野蛮という図式を用いて、それを「優

勝劣敗・適者生存」論にあてはめ、社会や国家間の競争に適用した⁽⁶¹⁾。欧米諸国人は、白人社会を文明社会とし、世界のトップとして君臨できる人種と位置づけ、有色人種を未開人として軽視し、弱小国・弱小民族を侵略する根拠として利用した⁽⁶²⁾のである。

しかし中国は広大な土地を持ち、人口も4億をこえる。小国、小民族とはいえない。一体列強の優勝、中国の劣敗の原因はどこにあるというのだろうか。社説「説漢種」は、その原因を以下のように説明している。

東西の智力・財力・武力は大きく隔たる。すなわち国と国でないものが争い、国民と国民でない者が争えば、脆い卵が石にあたって割れるように、また狐火が明月に勝てないように、太刀打ちすることはできないまま敗れさることは仕方のないことである⁽⁶³⁾。

すなわち中国の劣敗の原因は、国家と国民がないことに起因していると論じたのである。一方、欧米が列強としての地位を築くことができた理由を、社説「説国民」は、モンテスキューらの思想が国民へ波及したことにあり、と述べている⁽⁶⁴⁾。「説国民」は、フランス革命以前のフランスの民は「全国に1人も国民が存在しておらず、今日の中国と何ら変わりはない⁽⁶⁵⁾」と述べ、フランス革命の勝利はモンテスキューらが播いた「国民の種子」が実を結んだ結果である、と論じた⁽⁶⁶⁾。民主・民権の「播種」による国民の形成こそが、欧米に列強としての地位を構築させる要因となったことを明らかにした。

中国といえば、専制支配がすでに200年間も続き、しかもわずか1千万人の満州族が4億人の漢民族を支配下におき⁽⁶⁷⁾、弁髪の強要や思想統制、税制改革・綱紀肅正などの強権をもって漢民族を支配してきた。この専制支配の状態は、清朝の優勝、漢民族の劣敗と捉えることができる。それゆえに列強が、腐敗し弱体化しつつあった清朝を優勝劣敗をもって侵略・占領の根拠としたのは当然の結果であった。

このような現状分析の一方で、『国民報』の編集者は、欧米の革命思想を積極的に紹介した。その目的は、それが漢民族の国民国家の形成の礎と成りえるものだと考えたからである。社説は、欧米の思想の中でも国家の主権と国民の権利についてとくに注目し、各期の社説においてアメリカ独立革命とフランス革命を取り上げている。アメリカ独立革命とは、イギリスの植民地支配からの独立のことであり、フランス革命とは、ブルボン専制王朝を覆した市民革命のことである。これらの革命には、人民のリーダーたる英雄の出現が伴っていた。社説「亡国篇」では、英雄について次のように語る。

フランスにはナポレオンがいた。アメリカにはワシントンがいた。共に大豪傑と呼ばれている。しかしフランス革命やアメリカ独立は、彼ら1人の力で成し遂げたのであろうか。彼らを支えた多くの人民がいたからこそ成功したのである⁽⁶⁸⁾。

この英雄を支えた人民は、モンテスキューらが播いた種子が結実した成果であり、人民が一致団結して英雄を支え、革命を成功へ導いたのである。2つの革命の成功によって、議会政治が発展し、国民は自由・平等の権利と主権を獲得し、基本的人権を尊重し合う近代国家を樹立し

たのである。

しかし中国とはいえば、外からは列強の侵略によって外国人が主権を持ち、内からは清朝専制体制による圧制を受けていた。すなわち革命前のアメリカとフランスの立場を、中国は一国だけで背負っていた。中国は、米仏両国のように革命を起こそうにも英雄はまだ現われておらず、人民の団結力も不足していた。その理由は「国民の種子」が播かれていないことによる。アメリカ独立革命の理論的根拠となったのは、J・ロックの政治理論である、それは自然状態の平和を保つために人々は合意によって国家を形成し、立法権を最高とする権力を統治者に信託して市民的統治政治形態は成立する。しかし統治者の権力乱用には、国家社会の主権者たる国民が、抵抗権・革命権でもって新しい組織を建設することができる⁽⁶⁹⁾、というのである。ロックの思想に影響された。モンテスキューは自由と三権の分立の説を唱え⁽⁷⁰⁾、ルソーは社会契約に基づく自然状態の下での人間の自由と平等を唱えた⁽⁷¹⁾。アメリカ独立宣言やルソーの思想は、またフランスの人権宣言にも影響を与えた。

一方、中国では儒教を国教として皇帝専制政治を頂点に、文人官僚が支配する中央集権的国家を形成していた。儒教は聖人・賢者の経典や伝記によって民智を開き、民気を長じ、民力を厚くすることができるものがたくさんあった。しかし清朝専制政体は、それらを用いずに経典の中から自分に都合のよい箇所ばかり取り上げて、民に対する支配を正当化し、民を奴隷にしたのである⁽⁷²⁾。

社説「説国民」において、清朝は中国の人民に対して新聞などの出版を禁止し、演説会を禁止し、民智を開くことは人を惑わす呪いだ⁽⁷³⁾として、文字の獄など徹底した思想統制を行った、と非難した。中国の思想界は、古典の文章を正し文字の意義や文物制度を明らかにする考証学が盛んで、それは列強と清朝専制王朝を覆すほどの影響力を持つものでなかった。

『国民報』の社説が欧米の革命思想を紹介したのは、それによって中国人に対する侵略と專制的抑圧から脱却する道を示し、国民主権と基本的人権を持つ国民国家を建設することであったのである。

おわりに

『国民報』社説の歴史的意義は、反帝反清の姿勢を貫いて民族主義と国民、国家意識への覚醒を強調することによって、清朝専制体制を覆し中国人を奴隷状態から解き放ち、新しい国家の建設を樹立することをめざしたことである。

『国民報』社説は、国家と国民の覚醒を促すことにつとめた。中国の滅亡をもたらす根源は、2つある。1つは、外圧である。中国は歴史上、たびたび異民族の侵略に脅かされていたが、現在の中国はそれ以上の危機状態に陥っていた。列強は自国の利益を拡張するため、「優勝劣敗・適者生存」を武器として侵略した。列強の侵略によって中国は分割され、主権や自由権・

司法権・財政権など各種の利権が奪われて、亡国の危機に陥った。2つ目は、清朝の腐敗と国内の政情不安である。『国民報』社説は、清朝に対する反逆を防ぐために、皇帝への恭順と思想統制の強要を徹底し、漢民族を奴隷の地位に陥れたことを明確にした。社説は、漢民族が奴隷的状态に甘んじていることに一貫して批判的な立場をとり、清朝専制体制の暴政と列強の侵略によって、漢民族は二重の奴隷として抑圧されていることを示した。社説は、民族存亡の危機に完全に陥ったことを明らかにし、なぜこのような立場になったのかを、中国の人民一人一人の問題として提起したのである。

社説は、フランス革命やアメリカ独立革命のことをしばしば取り上げた。それは中国知識人たちが、欧米の革命や独立に憧憬した様子が如実に表されていた。2千年も専制王朝体制に屈し、奴隷的風習と奴隷的根性を身につけた中国人が、現状からの脱出を図ろうとするための目標でもあった。

『国民報』社説のいう国民とは、国の主権やさまざまな権利をその国の人民が所有し、独立している人々のことである。しかも国民は、国家に対して責任と義務を伴った。決して一個人や、一家の所有ではないのである。だが現状の中国は、それらの権利をすべて放棄していると指摘した。その状態から脱出し、新しい中国を建設するには、先ず人民が国家の存在を知り、中国の国民となりうるべき自覚を持つことであると唱えたのである。

〔注〕

- (1) 祝均宙「概論辛亥革命前后在日出版的中文期刊」（『図書館界』57巻6号、2006年3月12日）59-61頁。

1896-1901年にかけて日本で発行された中国の定期刊行物

刊行物名	創刊—停刊日	出版地	主要編輯者	摘 要
清議報	1898.12.23-1901.11.11	横浜	梁啓超	資産階級改良派主宰の雑誌。「主持清議・開発民智」を標榜した。
開智録	1900.11.1-1901.4	横浜	鄭貫一・馮懋龍	帝国主義を攻撃した。革命の宣伝・煽動した刊行物
訳書匯編	1900.12.6-1903.4政治学報に改める	東京	戡翼覃・楊廷棟・雷奮・金邦平	日本初留日学生が出版した雑誌。「勵志会」主要刊行物。ルソー『民約論』など欧米文化思想を紹介した。
国民報	1901.5.10-01.8 10	東京	秦力山・戡翼覃・沈雲翔	反帝反清を掲げた革命的宣伝雑誌

参考史料：祝均宙「概論辛亥革命前后在日出版的中文期刊」（『図書館界』57巻6号、2006年3月12日）59-61頁。丁守和主編『辛亥革命時期期刊介紹』第1集（人民出版社、1982年7月）。方漢奇『中国近代報刊史』（山西教育出版社、1981年6月）。

- (2) 金冲及「開智録」（丁守和主編『辛亥革命期刊介紹』第1集、人民出版社、1982年7月所収）86-89頁。
- (3) 郭永才「国民報」（丁守和主編、前掲）93-113頁。
- (4) 方漢奇『中国近代報刊史』（山西人民出版社、1981年6月）204-206頁。なお日本の研究は皆無

である。

- (5) 馮自由「東京国民報」(『革命逸史』初集、台湾商務印書館、中華民國54年10月第2版所収) 143頁。「間もなく資金不足となり、停刊となる」とある。
- (6) 馮自由「国民報及大陸報」(『革命逸史』第2集、台湾商務印書館、中華民國32年2月初版、54年10月第2刷所収) 78頁。
- (7) 『国民報』第1期(国民報社、明治34年5月10日)奥付。
- (8) 「本報簡要章程」(『国民報』第1期所収)。
- (9) 同前。
- (10) 秦力山(1877-1906)、湖南省長沙縣出身。原名、鼎彝。湖南時務學堂及び東京大同学校の学生。1900年に唐才常と共に漢口に赴き、自立軍起義に参加したが、康有為が約束した援助資金が届かず、失敗に終わった。これを契機に秦力山は康・梁と決別し、反清革命に投じた。1901年『国民報』を創刊し、留日学生に反清思想を宣伝した。1902年に章太炎と「支那亡国記念会」を組織した。馮自由「興中会時期之革命同志」(『革命逸史』第3集、台湾商務印書館、中華民國54年10月所収) 43頁。周棉『中国留学生大辞典』(南京大学出版社、1999年8月) 321頁。
- (11) 馮鏡如(?-1913)、広東省南海県出身。横浜で印刷業を営む。興中会横浜分会会長。1898年梁啓超に孫文と連携を取るようたびたび促したが、果たすことはできなかった。1903年張園国民議政会を發起したが、官憲に通報され、広東に閑居。1913年病没。馮自由は彼の息子である。馮自由「東京国民報」(前掲) 143頁。「興中会組織史、五・横浜興中会」(『革命逸史』第4集、台湾商務印書館、中華民國54年10月所収) 14-17頁。章開沅主編『辛亥革命辞典』(武漢出版社、1991年8月) 107-108頁。
- (12) 1899年唐才常・林圭らが上海で自立軍を組織した。日本に亡命していた康有為らの援助を受け、留日学生では秦力山・沈翔雲・戢翼翬・呉禄貞らが参加した。一方では哥老会と提携し、1900年7月、漢口・漢陽さらには安徽・江西・湖南において同時蜂起を予定したが、康・梁からの援助資金が届かなかったことや武器・弾薬不足などから、未遂のうちに弾圧された。唐才常は漢口において逮捕され処刑された。湯志鈞『戊戌変法人物伝稿』増訂本上冊(中華書局、1982年6月) 469-470頁。
- (13) 馮自由「東京国民報」(前掲) 143頁。「東京国民報補述」(『革命逸史』初集所収) 144-145頁。
- (14) 方漢奇(前掲書) 204-205頁。
- (15) 金城正篤「清末における「奴隸」・「奴隸根性」論—変革主体の形成との関連で—」(『琉球大学文学部紀要(史学地理篇)』第30号、1987年3月) 170頁。
- (16) 馮自由「記東京大同学校及余更名自由經過」(『革命逸史』第4集所収) 101頁。
- (17) 馮自由「国民報及大陸報」(『革命逸史』第2集所収) 78頁。方漢奇(前掲書) 204頁。
- (18) 『国民報』第1期、目録及奥付。船津輪助(1878-1940)、東京府南足立郡出身。東京専門学校文学科(早稲田大学)卒業後、東京高等大同学校教員となる。1902年9月-1903年6月、北京東文学社教員。帰国後、埼玉県で木材業に従事した。船津喜助編『燕京佳信—船津輪助の北京通信—』昭和53年8月15日) 1-3頁。
- (19) 小川博「船津輪助のこと」(船津喜助編、同前所収) 239-240頁。

- (20) 馮自由 (1882-1958)、広東省出身。原名懋龍。父は馮鏡如である。14歳の時に、興中会に入会した。1899年横浜大同学校へ入学し、翌年、19歳の時に「自由」と改名した。東京専門学校（早稲田大学の前身）を卒業した後、鄭貫一らと『開智録』を創刊し、自由と平等を提唱した。20歳には王寵惠・李自重らと広東独立協会を組織した。1905年同盟会に加入。1910年カナダに赴き『大漢日報』の主筆となった。1912年南京臨時政府稽勳局局長に任ぜられ、革命史料を収集した。1924年章炳麟と共に「反赤救国大連合」をつくり、中国の「赤化」に反対した。1951年香港を去り台湾に渡り病没した。馮自由「興中会時期之革命同志」（前掲）36頁。「興中会会員人名事迹考」（『革命逸史』第4集所収）47頁。方漢奇（前掲書）510-511頁。
- (21) 馮自由「東京国民報」（前掲）143頁。小川博（前掲書）250頁。清国公使館から干渉されることを恐れ、秦力山が馮自由に相談し、馮自由は、秦力山と沈雲翔を父の馮鏡如に横浜で会うようにした、とある。
- (22) 『国民報』第1期、目録及奥付。「東京国民報補述」（前掲）144頁。「事務所設在日本東京小石川区白山御殿町百十番地」「編輯所設在麴町区飯田町六丁目二十四番地」と書かれている。
- (23) 馮自由「東京国民報補述」（同前）144頁。傅慈祥（1872-1900）は、湖北武備学童から日本の成城学校へ官費留学し、卒業後陸軍士官学校の第1期生として入学。勵志会会員。黎科は帝国大学学生、蔡丞煜は日華学堂学生、鄭葆丞は不詳。
- (24) 馮自由「東京国民報」（前掲）143頁。「東京国民報補述」（同前）144頁。
- (25) 馮自由「東京国民報補述」（同前）144頁。孔健『中国新聞史の源流』（批評社、1994年9月25日）61頁。
- (26) 「本報停止西文論説原由」（『国民報』第4期、明治34年8月1日）。これには「本社英文主筆として北洋大学堂卒業生の王寵惠君を招いていたが、現在王君はアメリカに留学、すでに前月出発していた。現在このポストは、まだ人を得ていない。しばらく停止することを布告する」とある。この他に馮自由「東京国民報補述」（同前）144頁の中で「王寵惠の手にかかったものである」と記されている。
- (27) 「倡辦国民報簡明章程」（『国民報』第1期所収）。
- (28) 『国民報』の引用はすべて羅家倫主編中華民国史料叢編『国民報彙編』（中国国民党中央委員会党史史料編纂委員会、中華民國57年9月1日）を史料として使用している。以下、『彙編』と記す。社説については「原国」・「説国民」・「説漢種」・「亡国篇」とのみ記す。
- (29) 「原国」6頁。
- (30) 「説国民」8-15頁。
- (31) 「原国」4-5頁。
- (32) 「原国」4-5頁。
- (33) 「亡国篇」26頁。
- (34) 馮自由「東京国民報」（前掲）143頁。
- (35) 木原勝治「清末における梁啓超の近代国家論」（『三田村博士古希記念東洋史論叢』立命館大学人文学会、1980年8月所収）362頁。
- (36) 木原勝治（同前）375-376頁。

- (37) 「亡国編」24頁。
- (38) 「原国」4頁。
- (39) 「原国」5頁。
- (40) 「亡国編」25頁。
- (41) 梁啓超「積弱邇源論」第1章(『清議報』第77冊、光緒27年3月11日、成文出版社、第10巻、中華民國56年5月20日所収) 4952頁。
- (42) 「順民」(『彙編』所収) 80頁。
- (43) 金城正篤「清末における「奴隸」「奴隸根性」論—変革主体の形成との関連で—」(前掲) 150-151頁。
- (44) 「説国民」、8頁。
- (45) 「説国民」15頁。
- (46) 「説漢種」22頁。
- (47) モンテスキュー著・根岸国孝訳『法的精神』(河出書房、昭和42年9月19日) 265頁。
- (48) 「明禮讓以厚風俗」『康熙皇帝遺訓』(東京大阪屋號書店、昭和18年) 52頁。蕭橘『近代中国の東西文化論』(中国書店、2004年12月24日) 13頁。
- (49) 蕭橘(前掲書) 12-13頁。
- (50) 「亡国篇」25頁。
- (51) 洪承疇(1593~1665)、福建鍾南安出身。1616年進士。流賊の討伐で功を立て、総督となる。清軍と松山で戦って降伏し、呉三桂らとともに清朝の中国の平定に尽力し大学士となる。『清史稿』下册列伝24(香港文学研究社出版) 1018-1019頁。王鍾翰点校『清史列伝』巻78(第20冊、中華書局出版、1987年11月) 6443-6453頁。
- (52) 曾國藩(1811~1873)、湖南省湘鄉県出身。1838年進士。太平天国鎮圧のために湘軍を編成して功績をあげ、曾は両江総督に任ぜられた。洋務運動の指導者でもあり、李鴻章・左宗棠などの人材を育成した。1870年直隸総督のときに、天津教案の処理で非難され辞任した。桐城派の学者でもある。著書に『曾文正全集』『曾文正公手書日記』がある。『清史稿』列伝192(下册、同前) 1320-1321頁。王鍾翰『清史列伝』巻45(第12冊、同前) 3540-3559頁。
- (53) 「亡国篇」25頁。
- (54) 梁啓超(前掲書) 5317頁。
- (55) 「説漢種」22頁。
- (56) 「説国民」17頁。
- (57) 「原国」7頁。
- (58) 馮自由「民生主義與中国政治革命之前途」(『革命逸史』第4集所収) 118頁。
- (59) 船津輪助「日本保全論」(『早稲田学報』第53号、明治34年所収) 33頁。
- (60) 「説国民」16-17頁。
- (61) 渡辺正雄「明治初期のダーヴィニズム」(『講座比較文学』第5巻『西洋の衝撃と日本』東京大学出版、1973年10月10日所収) 90頁。
- (62) 呉玉章『辛亥革命』(北京人民出版社、1961年9月初版、1973年8月北京第6次印刷) 50頁。

- (63) 「説漢種」21頁。
- (64) 「説国民」16頁。
- (65) 「説国民」16頁。
- (66) 「説国民」16頁。
- (67) 「説漢種」23頁。
- (68) 「亡国篇」28頁。
- (69) 大月晴彦責任編集『ロック・ヒューム』27（中央公論社、昭和43年6月）22頁。
- (70) モンテスキュー著・根岸国孝訳（前掲書）。
- (71) ルソー・桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』（岩波文庫、2003年9月12日、第72刷）15頁・228頁。
- (72) 李曉東『近代中国の立憲構想』（法政大学出版局、2005年5月30日）123頁。
- (73) 「説国民」15頁。

（みやぎ ゆみこ 佛教大学大学院博士後期課程）

（指導：清水 稔 教授）

2008年9月30日受理

編集後記

ここ数年、『佛教大学大学院紀要』を改革する議論が続けられてきたが、本号からその改革案が実現する運びとなった。一つは、「査読制度の導入」である。自由に投稿できる方式もそれなりに意義はあるが、『紀要』の質の向上や今日の社会的評価に耐えるためには査読という論文審査の導入は不可避と判断された。もう一つは、『紀要』の文学研究科・教育学研究科・社会学研究科・社会福祉学研究科への四「分冊化」である。量的な増加も一つの理由であろうが、何よりも各研究科間にある学問事情の違いを勘案して、それぞれの特色を活かしたほうがよいと判断されたからである。

文学研究科では、新たに『佛教大学大学院紀要—文学研究科篇—』として再出発することになった。査読の方法は各研究科によって異なるが、文学研究科では査読委員はそれぞれの指導教授が担当することになった。それは、文学研究科の学問の多様な専門性や特殊性を鑑み、査読委員には指導教授が適切と考えたからに他ならない。

しかし、こうした「査読制度の導入」と「分冊化」によって、質の向上や、個性ある『紀要』を世に問えることになったが、一方で課題も残ったであろう。とりわけ、指導教授の責任が重くなるが、これは大学院教育の在り方が問われていることでもある。本号には、仏教学専攻2名、仏教文化専攻6名、日本史学専攻3名、東洋史学専攻3名、国文学専攻6名、英米文学専攻3名と本学で学位取得1名の計23名の論考を掲載することができた。

さて、改革の目的は実現できたのか、またどの程度クリアできたのか、さらなる課題は何かであるのか、諸氏の評価を俟ちたい。(並川 孝儀)

編集委員（*印編集委員長）

*並川 孝儀
宮澤 知之
貝 英幸

佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第37号 ISSN 1883-3985

2009年3月1日発行

編集者 佛教大学学術委員会
文学部編集委員会

発行者 佛教大学大学院
〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96

TEL 075-491-2141 (代)
FAX 075-493-9040

印刷 株式会社 図書同朋舎

〒600-8805 京都市下京区中堂寺鍵田町2
TEL 075-361-9121 FAX 075-371-0666

- 60)
- (38) 中田祝夫著『文明本節用集研究並びに索引』（勉誠社、昭54）
- (39) (一) 内の数字は影印本の頁数をあらわす。
- (40) 『黒本本節用集』（尊經閣善本影印集成20、八木書店、平11）
- (41) 新村出解題、帝国図書館蔵『伊京集』（白帝社、昭37）
- (42) 『永祿二年本節用集』、中田祝夫著『印度本節用集古本四種並びに総合索引』（勉誠社、昭49）
- (43) 国立国語研究所蔵本『慶長九年本節用集』、中田祝夫・根上剛士共編『印度本節用集和漢通用集他三種研究並びに総合索引』（勉誠社、1980）（1982）
- (44) 東京大学国語研究室蔵本『和漢節用集』、中田祝夫・根上剛士共編『印度本節用集和漢通用集他三種研究並びに総合索引』（勉誠社、1980）（1982）
- (45) 無窮会神習文庫蔵延宝八年刊本『節用集大全』、中田祝夫・木村秀次・小木曾悦雄編『惠空編節用集大全研究並びに索引』（古辞書大系、勉誠社、1975）
- (46) 『書言字考節用集』、中田祝夫・小林詳次郎編『書言字考節用集の研究並びに索引』（古辞書大系、勉誠社、2006）
- (47) 杉本つとむ著『異體字辨の研究並びに索引』（文化書房博文社、1972）
- (48) 遠藤嘉基・春日和男校注、高木市之介他監修、『日本霊異記』174頁（日本古典文学大系70、岩波書店、1967）
- (49) 『倭字攷』、杉本つとむ編『異体字研究資料集成第九卷』（雄山閣出版、昭和50）
- (50) 北村保雄・小川栄一編『延慶本平家物語』（勉誠社、平2）
- (51) 諸橋轍次・鎌田正・米山寅太郎著『広漢和辞典』（大修館書店、昭57）
- (52) 飛田良文監修、菅原義三編『国字の字典』（東京堂出版、平2）
- (53) 山田孝雄著『國語史・文字篇』第十卷（刀江書院、1937）
- (54) 角川源義編『妙本寺本曾我物語』（貴重古典籍叢刊3、角川書店、昭44）
- (55) 近藤喜博編『神道集』（角川書店、昭34）
- (56) 武久堅『平家物語「旧延慶本」の輪郭と性格―南都異本との関連―』（『広島女学院大学論集』30（1980年12月））
- (57) 川瀬一馬著『古辭書の研究』（雄松堂出版、1982）
- 〔参考文献〕
- ・ 築島裕主編『字鏡（世尊寺本）』（古辭書音義集成第六卷、汲古書院、昭55）
- ・ 『下学集』、中田祝夫・林義夫編『古本下学集七種研究並びに総合索引』（風間書房、昭46）
- ・ 杉本つとむ著『異体字研究資料集成』（雄山閣出版株式会社、昭50）
- ・ 山内潤三「彰考館蔵・南都異本平家物語」、『高野山大学論叢』第二卷（昭41/10）
- ・ 山下宏明編『平家物語の生成』（汲古書院、平9）
- ・ 福田豊彦・服部幸造訳『源平闘諍録』（講談社学術文庫、2000）
- ・ 村上学「四部合戦本平家物語訓例索引稿一―神道集本文の整理―」（『静岡女子短期大学研究紀要』14号（1967））
- （やぎ みどり） 文学研究科国文学専攻修士課程修了（指導・黒田 彰 教授）
- 二〇〇八年九月二十九日受理

- (7) 渥美かをる解説、国立公文書館蔵、慶長古活字本『源平盛衰記』（勉誠社、昭52）
- (8) お茶の水図書館成實堂文庫蔵本『源平盛衰記』（卷三十二 最終丁裏「弘治二年二月日校合」の朱書）
岡田三津子著『源平盛衰記の基礎的研究』（研究叢書328、和泉書院、2005）26頁
- 卷五・卷六は「元和寛永古活字本の忠実な写しであることを確認した。従って、弘治二年以前に書写された伝本として成實堂本を取り上げる場合は、巻五・巻六を除外し、十九冊三十八巻現存とすべきである。」
- (9) 玉井幸助解説『真字熱田本平家物語』（育徳財団、昭和16、尊経閣叢刊）
- (10) 京都大学付属図書館蔵平松文庫蔵『平家物語』
<http://edb.kuib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/h500/h500cont.html>
- (11) 松本隆信解説『南都本・南都異本・平家物語』（古典研究会叢書第二期、汲古書院、昭47）
- (12) 市島謙吉編、長門本『平家物語』（国書刊行会、昭和49再版）
- (13) 赤間神宮本『平家物語』（赤間神宮企画、山口新聞社、昭60）
- (14) 国学院大学蔵『屋代本平家物語』（貴重古典籍叢刊、角川書店、1973）
- (15) 諸橋轍次著『大漢和辞典』卷四（大修館書店、1960）
- (16) 中村幸彦ほか編『角川古語大辞典』（角川書店、1982）
- (17) 『康熙字典』（中華書局出版、1958）
- (18) 『五音類聚四聲篇海』京都大学付属図書館蔵・近衛文庫
<http://edb.kuib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/k64/image/5/k64s0499.html>
- (19) 国立公文書館内閣文庫所蔵『龍龕手鑑』、杉本つとむ編『異体字研究資料集成』一期別巻二（雄山閣出版 昭50）
- (20) 檀國大學校附設東洋學研究所編『漢韓大辭典（10）』（檀國大學校出版部、2007）

- (21) 笹原宏之著『国字の位相と展開』（三省堂、2007）
- (22) 京都大學文學部國語學國文學研究室編『新撰字鏡』（臨川書店、1967）
- (23) 築島裕解説『図書寮本類聚名義抄』（勉誠出版、2005）
- (24) 山田明穂解説『音訓篇立』（古辭書音義集成第十六卷、汲古書院、昭56）
- (25) 山田忠雄編、山田孝雄追憶『本邦辭書史論叢』（三省堂、1967）
- (26) 川瀬一馬解説、『字鏡抄』（古辭書叢刊第三回配本、雄松堂書店、昭49）
- (27) 中田祝夫編、尊経閣文庫蔵『天文十六年本字鏡鈔』（古辭書大系、勉誠社、昭57）
- (28) 『寛元本』、中田祝夫編『字鏡集白河本寛元本研究並びに総合索引』（古辭書大系、勉誠社、昭53）
- (29) 秋本守英編『龍大本字鏡集（和玉篇）』（龍谷大学善本叢書8、『思文閣出版、1988）
- (30) 『字鏡集』二十卷本（尊経閣影印善本集成21、八木書店、平11）
- (31) 『白河本』、中田祝夫編『字鏡集白河本寛元本研究並びに総合索引』（古辭書大系、勉誠社、昭53）
- (32) 内閣文庫蔵『篇目次第』、中田祝夫・北恭昭著『倭玉篇夢梅本篇目次第研究並びに総合索引』（古辭書大系、勉誠社、昭51）
- (33) 『拾篇目集』、北恭昭編、『倭玉篇五本和訓集成』（汲古書院、1994）
- (34) 『弘治二年本倭玉篇』、北恭昭編『倭玉篇五本和訓集成』（汲古書院、1994）
- (35) 中田祝夫・北恭昭共編『倭玉篇慶長十五年版研究並びに索引』（勉誠社、1981）
- (36) 北恭昭『漢和辞書の系譜における慶長整版倭玉篇―『字鏡』『音訓篇立』『大廣益會玉篇』との對比において―』（『國語學』第七十七集、昭和44年6月）
- (37) 川瀬一馬解説、『色葉字訓』（龍門文庫善本叢刊第三卷、勉誠社、昭

しれない。

また『倭字攷』が典拠とした『平家物語』はその章題が「少将乞請」と書かれている。この「少将乞請」という章題は、旧高野本など覚一本系統で用いられているので、『真字熱田本平家物語』のように覚一本系統の本にも「寤」の文字が使われた本があったのではないかと考えている。『真字熱田本平家物語』では「おぼつかなし」の用字の65%が「寤」である。文明六年以前に仮名書きから真字にあらためた人にとってこの文字は親しい文字であったことが想像される。

「穴倉」から「寤」へ、そして「寤」へと変化していく現象は、平家物語諸本、特に「読み本系」と呼ばれる作品の中ではじまり、そこで変化しその過程を写本や版本、古字書のなかに残しているのではないか。武久堅「平家物語『旧延慶本』の輪郭と性格⁽⁵⁶⁾」では、「延慶本平家物語」と『南都異本平家物語』はともに「基本的には『旧延慶本』からの分岐」であろうと論述されている。その「旧延慶本」と考えられる本に「穴倉」の文字が使われていたのではないかと想像している。

また川瀬一馬著『古辞書の研究⁽⁵⁷⁾』436頁に『字鏡集』は「厳密な意味の集大成ではないにしても、各種のものを参照して集成してある事は確かであるとおもふ」とある。振り返って大胆な仮定をすれば、『字鏡鈔』の参照された一本に平家物語諸本の文字を収載した本があったのではないか。山田忠雄氏は、『類聚名義抄』の優柔不断な字形類聚主義から『字鏡鈔』による韻目順排列への改編、また『字鏡抄』のよ

り徹底した字形類聚への改変の試みについて次のように述べられている。

辞書の編輯といへば、古今かはらず 先行書の墨守、いささかの 訂正、些少の形式改変のみを こととする 斯界において、これは また なんと 大胆な 改変・批判であろうか。吾人は、ここに 鎌倉時代人の いまだ 豪快と 新鮮とを うしなわぬ いぶきを まざまざと 感ずる。

「字鏡鈔と字鏡抄」(前出『本邦辭書史論叢⁽²⁵⁾』98頁)

こうした改変をめざした編者、もしくは原初本『字鏡集』を検索に便利なように類似をもつて標出字を配列した書写者が、鎌倉時代人の心情をもつともよく表現するとされる『平家物語』の中で使われている文字を収載したのではないか。今後の課題として、平家物語諸本の中で異体とされる文字を『字鏡鈔』『字鏡抄』にあたり、『字鏡集』と『平家物語』との関連も調べてみたいと考えている。

〔注〕

- (1) 古澤義則校注『応永書写延慶本平家物語』(昭10改造社刊の複製、白帝社、1961)
- (2) 川瀬一馬序、高橋貞一解説『延慶本平家物語』(汲古書院、昭58)
- (3) 「一」内は影印本の底本の部立、巻、頁と表(オ)、裏(ウ)を表わす。
- (4) 『時代別国語大辞典 室町時代編一』(三省堂、1985)
- (5) 松本隆信解題校訂、慶應義塾大学付属研究所斯道文庫編校『四部合戦状平家物語』(株式会社大安、1967)
- (6) 早川厚一・弓削繁・山下宏明編、内閣文庫蔵『源平闘諍録』(和泉書院、昭55)

十末には、一文字ではないかと思われる「穴倉」がみられる。

自言付モ絶ヌ程 経レハ 如何ニト 穴倉ク 覚ス

(自言付モ絶ヌ程

経レハ

如何ニト

穴倉ク

覚ス)

延慶本「惟盛ノ北方歎給事」〔五九才〕

『延慶本平家物語』では「穴倉」をもって「オホツカナシ」とするが、並べて観察してみるとわかるように、「窶」は「穴倉」の二字を合字することによって出来上がった文字であるらしい。そしてそれは況斎が考えたように「窶」が日本で作られた文字、倭字であることを意味する。

現在の字書で「窶」を載せ、倭字とするものに『広漢和辞典』⁵¹⁾がある。訓を「おぼつかなし」と載せるがその典拠は明らかにされていない。また『国字の字典』⁵²⁾ (東京堂出版) は況斎の『倭字攷』をその典拠とする。

四、まとめ

『熱田本平家物語』⁹⁾が「覚一本系統の平家物語を何人かが真字書きに改めて経文書写の例に倣い一行十七文字に整理して書写した(玉井幸助解説)」¹⁰⁾のは、漢字で書くことがステータスだったからである。

そして漢字は一語一字の性格をもっている上、山田孝雄著『國語史・文字篇』⁵³⁾ (第十卷) で述べられているように「一つの意義をあらはすに一の文字を以てするといふことが、本邦人に好まれてゐ」た。

そうした、二字で表わされた語を一字で表現したいという欲求は、この「穴倉」にも強く働き、二字であった「穴倉」は合字され「窶」という文字になった。そして合字されたことによって「穴倉」は「窶」の文字に完全に吸収され、その後まったく使われなくなったと推測される。

「穴倉」という義をもつ用字から「窶」という文字に変化したとき、同時にこの文字はその義を理解させる機能を失った。また一般的になるほど広範囲で使われた文字にもならなかった。そして読めない、義も理解できない文字になったとき、一部の人たちに、形の似ている「窶」という文字ではないかと考えられるようになった。しかし誰にでも読むことの可能な「覚束なし」という文字使いが同じ時代にあったため、使われることがなくなり消滅していったのではないかと考えている。

この稿を書くにあたって、かなりの量の作品を観察したが、慶長古活字本『源平盛衰記』で「おぼつかなし」と訓まれた「窶」の文字は、版本である米沢本・東洋文庫本・無刊記整版本の各『源平盛衰記』、弘治二年以前に書写されたと考えられる成實堂文庫本『源平盛衰記』、『南都異本平家物語』、『真字熱田本平家物語』でしか発見できなかった。また密接な関係をもつといわれる『真名本曾我物語』⁵⁴⁾や『神道集』⁵⁵⁾でも「穴倉」、「窶」、「窶」の用例を見ることができない。

『源平盛衰記』は、当初から読み物として書写されてきたために、「語り本」系統の諸本にくらべて、使われる文字が書写者によって変わっていく事がすくなく、「窶」が温存されたとかがえられるかも

また「寤」にはその典拠が書かれている。

『倭字攷』にしたがつて、慶長古活字本『源平盛衰記』巻五と巻六の用例をみると、巻五に二例、巻六に二例、「寤」の用例がみられる。そのうちの一例をみたい(付訓は後のもの)。

事ノ様後イカ、ト寤^{フボツカテ}

〔巻第六ウ〕

(事ノ様 後イカ、ト 寤^{フボツカテ}シ)

この慶長古活字本『源平盛衰記』では先に記したように、「寤」ではなく、「突」の下が「君」になっている。しかし「倉」の文字も「倉」とあり、「倉」と「倉」の間に区別がない。木版活字の制約からであろう。

次に『平家物語』をみてみる。『平家物語』巻第二には延慶本、長門本では「オホツカナシ」の用例は二例、覚一本系には一例あるが、ともに「寤」の用例はなく、況斎は現存以外の本を見たものと考えられる。

管見では、平家物語諸本で「寤」の用例をもつものは、『源平盛衰記』、『南都異本平家物語』、『真字熱田本平家物語』である。『真字熱田本平家物語』は巻一以外は覚一本系であるが、巻二では「鬱」が使われている。

『南都異本平家物語』は、零本(巻十のみ)であるが、「寤」の用例が五例みられる。そのうち四例の語句が、『南都異本』と関係がふかいとされる『延慶本平家物語』とおおよそ一致する。二例ほどあげて

比較してみたい。

①は『延慶本平家物語』、②は『南都異本平家物語』である。また章段名は北野保雄・小川栄一編『延慶本平家物語』⁽⁵⁰⁾による。

① 遥^ニ様^ニ御事^ニ誠^ニ心^ニ苦^ニ奉^ニ思^ニ候^ニ

(通^ニ旅^ニ立^ニセ給^ニへ 穴^ニ倉^ニハ奉^ニ思^ニトモ)

延慶本「池大納言関東へ下給事」〔五七ウ〕

② 立^ニ遥^ニ旅^ニ御事^ニ誠^ニ心^ニ苦^ニ奉^ニ思^ニ候^ニ

(立^ニ遥^ニ旅^ニ御事^ニ誠^ニ心^ニ苦^ニ奉^ニ思^ニ候^ニ) 南都異本「五〇ウ」

『延慶本』の用例では「穴倉」に本文と同じと思われる手で「ヲホツカナク」の訓が書かれている。

① 暫^ニカクテ御坐^ニカシト宣^ニケレトモ

(暫^ニカクテ御坐^ニカシト宣^ニケレトモ 京都ニモ 穴^ニ倉^ニ 思^ニラム)

延慶本「池大納言帰洛之事」〔五八ウ〕

② 暫^ニ此^ニ坐^ニ宣^ニ都^ニ寤^ニ思^ニ候^ニ

(暫^ニ此^ニ坐^ニ宣^ニ都^ニ寤^ニ思^ニ候^ニ)

南都異本「五十一才」

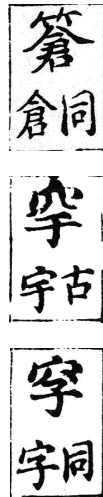
また『南都異本』は巻十末部分が欠落しているが『延慶本平家』巻

代中期以降成立し「窳」の文字を使った作品を管見ながら発見できていない。

つぎに「窘」と「窳」の関係について考えてみたい。

ここまで『古辞書』の影印を観察してきて、形からこの二つの文字がよく似ている文字であることは疑えない。また『応永本字鏡集』の書き誤り、『拾篇目集』での「窘」の持っていた訓がそのまま「窳」につけられるなどの現象が、「窘」と「窳」が同一視された可能性の証左になるかもしれない。

また参考として元禄五年以降に刊行されたと考えられている『異體字辨』^⑦を見てみる。「同」と書かれているものは同じ字義であり、正誤は問わない形式をとっている。また「古」は「古くは横に書かれた文字を使っていた」意である。漢字の使用に関して、現代のように正誤の峻別はなかったのである。

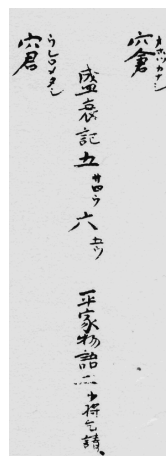


また語義からみると、「窘」は前記のように字義を「窮迫也 急也 困也 又仍也」とされ、「窘窮・くるしみ行きつまる」などと使われ、日本の用例を一例みれば、『日本霊異記』^⑧で「窘」を「セムル」と訓み、「悪い事が迫ってくる」義となっている。『類聚名義抄』には「フサク、タシナム、セム」とある。上代の「タシナム」について『時代

別古語大辞典・上代編』でみると「苦しむ」義になっていて、「窘」を不幸な状態に置かれた時の心理を形容する漢字と捉える事ができる。出自のはっきりしない文字より漢字を使いたいとする意識が、「窘」が「窘」であろうという推測を生み、形の類似と義がやや近いという点から「窳」が「窘」に比定されていたと考えられる。

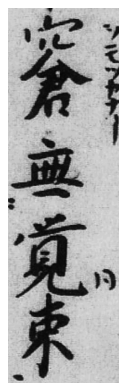
三、「穴倉」と「窘」

字書の最後に、『寛元本字鏡集』校正・書写者である狩谷掖斎の弟子であった、幕末の国学者岡本況斎（保孝）の著した『倭字攷』^⑨をみたい。況斎の考える「倭字」の定義は「和字・省字・本邦誤用・二合字・片假字・轉用・誤字・假借」と八分類されているが、『異体字研究資料集成』第九巻の杉本つとむ氏解説によるとそれぞれの区別があまり明確ではないとされる。



「31才」

況斎は「窘」を「オホツカナシ」と訓み、「窘」を倭字と考えていた事がわかる。「窘」を「ウシロメタシ」とするが、この「窘」は況斎が資料にしたと考えられる『康熙字典』や『龍龜手鑑』に収載されていることは先に見てきたので、これは倭字というより国訓と考えて掲載したものと考えられる。



(8³⁹)

元和寛永頃写とされる『和漢通用集』¹⁴では行書体で「寤」に「おぼつかなし」の訓。各文字の下に字義がかかれるが、「魁怙」、「寤」ともに「おぼへなきこと」と記され、同義として使われていたことがわかる。

また『節用集大全』⁴⁵では標出字が行書体で大きく書かれ、その下に少し小さく横書きに楷書で同じ文字が書かれる。「をほつかなし」の訓をもつものは六例挙げられる。無臚、覚束、不審、寤、闇、鬱の順である。この『節用集大全』は延宝八年に版行され、解題によれば「後刷もみな同一版木を使用」、「室町時代以来の旧い形式を脱し、新しい編集を求めようとしたもので、語彙は三万以上に上る。」とされる。かなり広く流通したようで解説付記には『柳亭記』にもその名を見ることが出来たことが書かれている。

以上の例から、「寤」や「寤」が室町時代中期から江戸時代初期にかけて日常で使われる字書でよく見られるようになっていたことがわかる。これらの文字が人目にふれやすくなってきていたことを表わしていることが考えられるが、これは木版活字などで『源平盛衰記』などが出版され、庶民にもよく読まれるようになっていたことと関連があるかもしれない。

多くの字書では楷書で書かれるが、写本などで行書や草書で書かれたとき、「寤」が他の文字、例えば「寤」と見間違える可能性が考えられる。『字鏡集』や『篇目次第』で見られた「寤」も「寤」の訛字ではないかとも考えられる。また元禄十一年出版の『書言字考節用集』⁴⁶では「寤」が「ヲボツカナシ」の訓をもつ。



「言辭 八上 27才」

『龍龕手鑑』¹⁹によれば「寤」は、「星宇、天子所居也」とあり、義が「おぼつかなし」と全く関連しないことから、「寤」の書写された文字を、見間違えた可能性が考えられる。またこの文字の出典を『盛衰記』とある。管見では現存する『源平盛衰記』にその用例をみることができない。

この『書言字考節用集』は広く使われたもののようで、中田祝夫編『書言字考節用集』序によれば、「江戸時代の多くの作家の庖厨には書言字考が備わっていたのであろう。」また「この辞書が盛行したということは、元禄時代及びその後の江戸時代を通じて、単に文芸の面だけでなく、社会全体の言語文字の生活に大きな関りを持っていたということを意味する。」とある。

この辞書に「寤」が見られないということは、江戸時代中期、この文字が忘れ去られつつあることを意味し、その後「オボツカナシ」の用字は、現在も時々使われる「覚束なし」へと集約していく。江戸時

訓篇立』の影響と考えられるかもしれない。

『下学集』諸写本では「審」、「審」ともに未収載。「闇」、「無覚束」に「ヲホツカナシ」の訓。

室町時代末期の写本と考えられる『色葉字訓』⁽²⁷⁾には「審」に「おほつかなし」の訓がつけられている。

『文明本節用集』⁽²⁸⁾ではじめて「審」に「オボツカ」の訓が付けられた例を見ることが出来る。「又作」として細字で書かれ、多用されていない文字であったことが想像される。ここでは「審」はとられていない。
(222)⁽²⁹⁾



『黒本本節用集』⁽⁴⁰⁾は『印度本節用集古本四種並びに総合索引』⁽⁴²⁾序によると、橋本進吉博士によって「応仁文明か遅くとも享禄天文を下らぬ」ところに書写され、また『和漢通用集』と共通の粗本をもつと推定されている。「審」以外には「無覚束・不審・魁怙」が「ヲホツカナシ」の訓をもつ。



「27ウ 遠 言語」

「審」を「審乎」と識語がある。出自のあきらかでない「審」の文字を、漢字「審」の異体字もしくは誤記と認識していく様子と推測される識語である。

室町時代書写とされる『伊京集』⁽⁴¹⁾では不鮮明ながら「審」に「ヲホツカナシ」の訓がみられる。この『伊京集』では、「オボツカナシ」の訓をもつ漢字に「無覚束・不審」以外に「骨」が見られる。

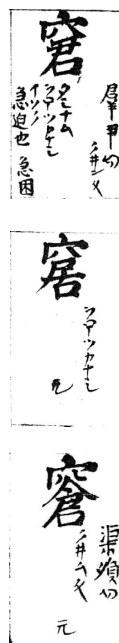
『永禄二年本節用集』⁽⁴²⁾では「審」に「ヲホツカナキ」、「覚束」に「ヲホツカ」、「不審」に「ヲホツカナシ」また「イブカシ」とある。

『慶長九年本節用集』⁽⁴³⁾では「審」に「ヲモツカナシ」、また「無覚束」に「同」とあり、「魁怙」に「ヲホツカナシ」、「不審」に「オボツカナシ」、「未審」に「同」と訓をこまかく分けて記す。この現象はこれらの文字に典故があることを想像させる。また「審」が「ヲモツカナシ」の筆頭になっているが、ここでは、「突」の下が「君」になっている、『慶長古活字本源平盛衰記』のような古活字本から取材している可能性を感じさせる。

から他の理由も考えられる。

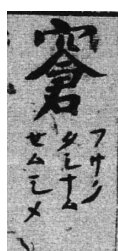
次に倭玉篇とよばれる字書についてみたい。

室町時代中期書写と推定される倭玉篇『篇目次第』⁽³²⁾では次のようである。
 第二十三 穴部 七十六ウ



「寤」「瘡」に「ヲヤツカナシ」の訓がみられ、また「寤」には反切、音がつけられているが、音は「寤」と同じ。典拠がないのでどこからきたものか不明。また中田祝夫・北恭昭著『倭玉篇夢梅本篇目次第研究並びに総合索引』解説によれば「无」は、『大公益会玉篇』にないという意とするが、また「无」と表記された文字は『玉篇』以外の文献によるもののほかに、国字も含まれるものと考えられるが、さらに調査がひつようである」とされる。

同じ室町中期頃写本である倭玉篇『拾篇目集』⁽³³⁾では興味深い現象がみられる。



〔中 穴 第五十〕

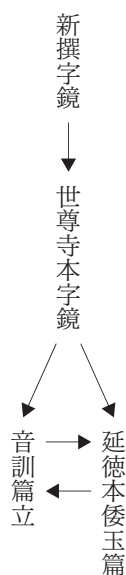
「寤」の訓として、元来「寤」の訓であった「フサク」「タシナム」などが書かれている。「寤」は載せられていない。「寤」が「寤」と混同

された一例であろう。『篇目次第』で「寤」につけられた音も「寤」と「寤」の混同から付けられた可能性がある。

また『弘治二年本倭玉篇』⁽³⁴⁾では『篇目次第』と同様「寤」に、元来の訓である「タシナム」と、「ヲホツカナシ」が併記され、「寤」は載せられない。

同様に『慶長十五年版倭玉篇』⁽³⁵⁾でも「寤」に「タシナメラル・ヲボツカナシ・セマル」と訓があり、「寤」は収載されていない。

前述のように山田忠雄氏は『音訓篇立』が『世尊寺本字鏡』の抄略であるという説を立証された。また前田富祺「延徳本倭玉集」について「および山田忠雄「延徳本倭玉篇と音訓篇立・世尊寺本字鏡」(共に『本邦辭書史論叢』⁽²⁵⁾)において『新撰字鏡』から『音訓篇立』に至る次のような漢和字書の系譜をあきらかにされた。

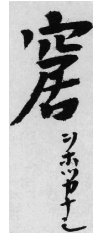
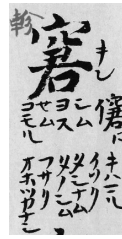


そうした漢和字書の系譜を踏まえ、北恭昭氏は『音訓篇立』と『慶長整版・倭玉篇』について詳細に検討された結果、『世尊寺本字鏡』の内容がなんらかの媒体を介して『慶長整版・倭玉篇』に反映している事実を確認され、また『慶長整版・倭玉篇』が『音訓篇立』の抄略であることを推論された(『漢和字書の系譜における慶長整版倭玉篇』、『国語学』⁽³⁶⁾77)。「慶長十五年版倭玉篇」に載る「寤」の訓も『音

儀部であることから、原初本『字鏡集』を改訂した一本から出ているとも考えられる。また秋本守英編『字鏡集』⁽²⁹⁾下、まえがきによると『字鏡集』は、後世よく用いられた『倭玉篇』の成立に大きい影響を及ぼしたとされる。

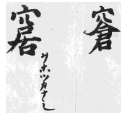
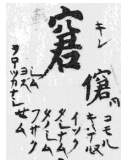
『字鏡集』の諸写本をみてみたい。

永正五年写本とされる尊経閣文庫蔵『永正本字鏡抄』⁽²⁶⁾。「穴部」で「オ(ヲ) ホツカナシ」の訓をもつ文字は「窶」と「窟」であり、「窶」は収載されるも、音訓はつけられていない。後述のために「窟」も同時に観察したい。この文字も『康熙字典』などでみることができない。



〔廿・穴部〕

尊経閣文庫蔵『天文本字鏡鈔』⁽²⁷⁾では「窶」の訓の位置が移動、「ヲ ヲツカナシ」となっている。天文十六年に表紙を修補と識語。



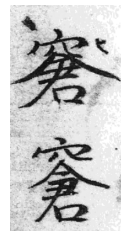
〔卷一 穴部〕

『寛元本字鏡集』⁽²⁸⁾では「寛元三年四月二日小川法印承⁽²⁸⁾示云朱點東宮切韻墨韻唐玉篇也自支韻至于灰哈又舌内也 寛元三年五月十日尚成云墨點不窶字也朱點詳之無不窶字也」と識語があることから『寛元本』

とよばれるが、江戸時代後期の考証学者、狩谷掖斎自筆校正書入。「窶」に「白无」の識語。訓の位置の移動の他は『永正本』と同じである。

『龍大本字鏡集(和玉篇)』⁽²⁹⁾七巻本でも「窶」に識語・音訓はなく、「窶」に関しても『永正本』と同様であるが、「ヲホツカナシ」の訓をもつ「窟」は、「窟」へ変化している。

尊経閣文庫蔵『応永本字鏡集』⁽³⁰⁾(二十巻本)では興味深い誤記の例が見られる。応永二十三、四年写とされる。



〔卷四 地儀部 下 穴部〕

最初の文字の右傍に、間違いを表わすと思われる「ヒ」が書かれ、下に「窶」の字が書かれている。上の文字は「窶」を「窶」と書き、直したが、正確に書くべきと考え、下に書き直したことが推測される。書写者にとって「窶」が書き慣れない文字であり、「窶」と間違いやすい文字であつたことが想像される。

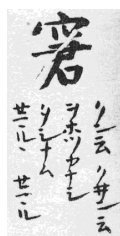
室町中期写本『白河本字鏡集』⁽³¹⁾ではこれまでの『字鏡集』諸写本とは違い、「窶」は載せられていない。底本としたものに音訓の記載が全くないため、幽霊文字と考え、整理したことを示すかもしれない。しかし同じ穴部に「窶」という音訓のない文字が収載されていること

字書類に採用されない中国、日本、朝鮮などの莫大な量の文字資料のすべてを調べる事ができたとしても、他に二度と見るのできない圧倒的な量の散逸文献や、改変を受ける前の文献の確認不能事態などのために、細かな史実が判明しないことは避けられない。こうしたことにより、個々の字では、その来源が確定しがたいことが少なくなく、大概是中国と日本の現存資料同士の比較に基づく推測にとどまらざるをえない。

次に日本の古辞書で「寤」および「寤」の掲載状況をみたい。字体の観察も重要と思われるので、必要に応じて影印を見ることにする。

『新撰字鏡』²²に「寤」は未収載。『類聚名義抄』²³では「寤」は「コマル・フサグ・タシナム・セム・シメヨル・キハマヌ」として訓も載るが、「寤」をみることはできない。

『世尊寺本字鏡』ではともに見ることができないが、室町時代書写とされる『音訓篇立』²⁴では「ヲホツカナシ」の訓をもつ「寤」が収載されている。



〔天下 穴篇・第三冊 三ウ〕

『音訓篇立』と『世尊寺本字鏡』の関連について、山田忠雄「延徳

本和玉篇と音訓篇立・世尊寺本字鏡」（『本邦辭書史論叢』、三省堂）では、残っている『世尊寺本字鏡』六十三部首が、『音訓篇立』の一部と完全に一致すること、また篇目の順序が同じことから、『音訓篇立』は原本『世尊寺本字鏡』の抄録であると推定されている。穴部は『世尊寺本字鏡』に残っていない部分であり、『音訓篇立』には、「ヲホツカナシ」の訓をもつ「寤」が載せられていることから原本『世尊寺本字鏡』に「寤」が「ヲホツカナシ」の訓とともに収載されていた可能性が考えられる。

「寤」を初めてみるのできる古辞書は『字鏡集』諸本である。山田忠雄「字鏡鈔と字鏡抄」、貞刈伊徳「注文から見た字鏡鈔・字鏡集の考察」（ともに前出『本邦辭書史論叢』²⁵）によると、原初本『字鏡抄』は鎌倉時代中期には成立していたと考えられ、検韻を目的として編まれ、標出字が四声韻目順に配列されていたと考えられている。その原初本『字鏡抄』から数度の改訂をうけた後、書写されたとされる『永正本字鏡抄』から、『龍大本字鏡集（和玉篇）』、『寛元本字鏡集』という七卷本字鏡集が生まれる。また原初本『字鏡抄』から韻目順の標字である卷三、四、五を受け継ぎ、改編本から字形類似順の標字の卷一、二、六を受け継いだ『天文本字鏡鈔』から『応永本』、『白河本』という二十卷本字鏡集が成立したとされる。

七卷本系統にも二十卷本系統にも同様に「寤」・「寤」が掲載されることから原初本『字鏡抄』にも掲載されていたことが考えられる。

しかし穴部の載る部分は、標出字を字形の類似によって排列した地

〔「文明六年以前に真字書に改め、文明六年頃臨写」玉井幸助解説〕

・ 窘 鬱悒 不審 無覚束

平松文庫蔵『真名本平家物語』¹⁰

〔「熱田本と同時代か。」「熱田本」玉井幸助解説〕

・ 窘

彰考館蔵『南都異本平家物語』¹¹
(室町時代書写)

・ 覚束

国書刊行会『長門本平家物語』¹²
(赤間本は仮名)

・ 覚束

国学院大学蔵『屋代本平家物語』¹⁴
(応永頃書写か)

ここで使われる「不審」、「鬱」また「万葉集」で「オボボシ」（ぼんやりとしてはつきり見えない。気持ちがふさいではれない義）として使われている「鬱悒」や「悒」はそれぞれの漢字がもとと持っている義から採用されたことが理解できる。また「無覚束」、「覚束」、「覚塚」では「覚」が「覚す（オボす）」という使用頻度の高い訓をもち、「束」や「塚」はそのまま「ツカ」と読めることから、その音から採られたことはまちがいないだろう。

しかしこうした「おぼつかなし」の用字のなかで『源平盛衰記』諸本、『真字熱田本平家物語』、『南都異本平家物語』で使用されている「窘」は、先に参照した『時代別国語大辞典』や『大漢和辞典』、『角川古語大辞典』¹⁶などにもみられず、どういう来歴を持つ文字なのかわからない。

この「窘」の字形から「穴倉」と関係をもっていることが考えられそうである。また成實堂文庫本『源平盛衰記』で三例の用字例をもち、

平松文庫蔵『真名本平家物語』で一度だけ使用される「窘」も同時に観察していきたい。

尚、この稿の影印などの出典は最後の頁にまとめて（注）として示した。

二、字書のなかの「窘」と「窘」

まずこれらが日本で作られた文字であるかどうか考えるために、中国や韓国の字書を検討する。

清代に勅撰された正統的な字書である『康熙字典』¹⁷では「穴部」の文字のなかに「窘」はみられない。しかし「窘」はその字義を「窮迫也 急也 困也 又仍也」とされ、載せられる。

またより多くの字数をもつ金代の『五音類聚四聲篇海』¹⁸や異体字を多く載せる『龍龕手鑑』¹⁹にも「窘」は「困也 急也」、また「急迫也」とその字義がかかれるが、「窘」はみられない。「窘」は漢字であるが、「窘」が中国で作られた文字ではないことが考えられる。

また韓国で作られた可能性をみてみると、これは現代に作られた字書ではあるが、『説文解字』から韓国の訛字まで典拠をあげて記載した檀国大學校出版部発行『漢韓大辭典』²⁰でも「窘」は載るが「窘」はない。韓国で作られた文字でもないようである。

しかしあくまで「窘」が中国や韓国で作られた文字である可能性が低いと推測される点には留意したい。笹原宏之著『国字の位相と展開』²¹51頁では次のように述べられている。

簀（おぼつかなし）考

——国字の生成と消滅——

八木 みどり

〔抄録〕

形容詞「おぼつかなし」の用字として現在では「覚束なし」が使われることが多いが、鎌倉時代に成立し、その後さまざまな人びとによって改変され、増補されていったとされる平家物語諸本ではこの語が数種類の文字で表わされている。その中に辞書などにもあまりみられない「簀」という文字がある。管見では現存作品のなかでは平家物語諸本でしか見ることができない。また字書類の中では鎌倉時代に成立したと考えられる『字鏡集』を初見として、江戸時代後期には日常つかう字書から消えてしまう。倭字は、字書では慣

習的にその文字の出典を書かない傾向があるのでその来歴が不明であることがある。本稿ではこの「簀」という文字がどのようにして生まれ、倭字として成立し、消えていったのかを、中国、韓国、日本の古辞書、また平家物語諸本から探ってみた。

（本稿では国字という語の代わりに、日本で作られた漢字に似た文字をあらわすことを明確にするために倭字という語を用いることにする。）

キーワード おぼつかなし、平家物語諸本、国字、倭字、字鏡集

一、はじめに

たとえば、『四部合戦状本』では、「光耀（キラメイテ）」、「驤（ヤツシ）」、また『源平闘諍録』では「𪛗（サヤケク）」、『真字熱田平家物語』では「暗（キク）」、『南都異本平家物語』では「目睡（マドロメバ）」、「波浪々々泣（ハラハラトナク）」などのように平家物語諸

本では、独創的かつ魅力的な宛字で、視覚的にもその意を通じやすくする工夫がなされている。

そうした一例ではないかとおもわれるものに『延慶本平家物語』の中でつかわれている「穴倉」という文字がある。

吉澤義則校注『応永書写延慶本平家物語』の解題では、「今本書中にみえる異體の假名、及異體文字等今日より見て奇異に見ゆるもの」

のみなし児ではないのか、というような、少年にある時期訪れるあのふしぎな遠さにみちた孤独感といったものに近い。

- (33) 高井達雄 初出「インタビュー・作曲家高井達雄」(『虫プロダクション資料集1962〜1973』虫プロダクション資料編集室 一九七七年八月)。収録『一億人の手塚治虫』(一億人の手塚治虫編集委員会編 JICC出版一九八九年)
- (34) 谷川「鉄腕アトム 十万馬力を百万馬力に変えられた「科学の子」」(『文芸春秋』一九九〇年七月)
- (35) 木下注三一、前掲書、六三〜六四頁。
- (36) 谷川注三四、前掲記事。
- (37) 谷川注三四、前掲記事。
- (38) 谷川 初出「アトムと私」(『鉄腕アトム』② 一九六四年二月) 収録『一億人の手塚治虫』(一億人の手塚治虫編集委員会編 JICC出版 一九八九年八月)
- (39) 谷川注三四、前掲記事。
- (40) 歌詞の引用は『朝日ソノラマ主題歌コレクション①』(東芝EMI <CD番号 TOCT-25071-2> 二〇〇三年六月) によった。
- (41) ただし、正確には最初のシリーズ時の曲がそのまま使われたのではなく、編曲・三枝成章、歌・アトムズによる新録音の曲であった。手塚はこの件に関して「何よりも(中略)残念だったのは主題曲でした。」(初出『マイアニメ』秋田書店 一九九二年二月号)と述べている。放送テレビ局系列の変更も含めて、イメージを変える必要を感じていたという言葉から考えると、この「残念」はおそらく新しい主題歌を作れなかったことを意味していたのではないかと考えられる。参照『手塚治虫劇場 手塚治虫のアニメーションフィルムモグラフィ』(手塚プロダクション編 一九九一年十一月)
- (42) 谷川注三四、前掲記事。

〔参考文献〕

- 『谷川俊太郎全詩集 CD-ROM』岩波書店 二〇〇〇年一〇月
 伊藤真一郎、橋本典子編『「翻刻」谷川俊太郎「二十億光年の孤独」に関する初期詩篇ノート』
 安田大学言語文化研究所 二〇〇三年三月
 『谷川俊太郎詩集I 空の青さをみつめていると』角川文庫 一九六八年二月
 『現代詩読本 谷川俊太郎のコスモロジー』思潮社 一九八八年七月
 『BRUTUS 図書館 谷川俊太郎 マガジンハウス 一九九九年七月
 谷川俊太郎「言葉を中心に」草思社 一九八五年九月
 谷川俊太郎『ONCE』集英社文庫 一九九六年一月
 谷川俊太郎『ひとり暮らし』草思社 二〇〇一年二月
 『現代詩手帖』二〇〇二年五月号 思潮社
 『現代詩手帖』二〇〇七年八月号 思潮社
 茂木健一郎『「脳」整理法』ちくま新書 二〇〇五年九月
 一億人の手塚治虫編集委員会編『一億人の手塚治虫』JICC出版 一九八九年八月
 手塚プロダクション編『手塚治虫劇場 手塚治虫のアニメーションフィルムグラフィ』一九九一年二月
 大下英治『手塚治虫—ロマン大宇宙』上下巻 潮出版社 一九九五年三月
 手塚プロダクション編『手塚治虫全史 その素顔と業績』秋田書店 一九九八年八月
 (たにぐち しんじ 文学研究科国文学専攻博士後期課程)
 (指導…坪内 稔典 教授)

二〇〇八年九月二十九日受理

発表の機会を与えて下さった四季派学会に心からの感謝を述べるとともに、当日質疑等で質問や御助言を下さった方に改めて感謝を述べたい。

〔注〕

- (1) 初版、谷川俊太郎『ONCE 1950-1959』（新帆新社 一九八二年七月）。本論での引用等のすべては新帆新社版を元に再構成された、集英社文庫『ONCE 私の二〇歳代 1950-1959』（一九九六年一月）によった。
- (2) 谷川注一、前掲書、『ONCE IMPRESSIONS』一四～一五頁。
- (3) 谷川「猫にグチをこぼす」（谷地元雄一との対談、於一九九五年九月二日、旭川市民会館）収録『BRUTUS 図書館 谷川俊太郎』（マガジンハウス 一九九九年七月）一七五頁。
- (4) 谷川注三、前掲書、一七五頁。
- (5) 谷川注三、前掲書、一七五頁。
- (6) 初出 谷川「絵本と私」（『朝日新聞』一九七四年十一月三日）収録『ことばを中心に』（草思社 一九八五年五月）
- (7) 谷川注一、前掲書、『ONCE IMPRESSIONS』一三頁。
- (8) 谷川注一、前掲書、『十代のノートから』三〇頁。
- (9) 伊藤眞一郎、橋本典子編『翻刻』谷川俊太郎『二十億光年の孤独』に関わる初期詩篇ノート』安田女子大学言語文化研究所 二〇〇三年三月
- (10) 『谷川俊太郎全詩集 CD-ROM』岩波書店 二〇〇〇年一〇月
- (11) 収録、谷川『十八歳』東京書籍 一九九三年四月
- (12) 収録、谷川『二十億光年の孤独』創元社 一九五二年
- (13) 収録、注一二前掲書。
- (14) 谷川『二十億光年の孤独』からはじめて「（四元康祐によるインタビュー、『現代詩手帖』二〇〇七年八月号）二五頁。
- (15) 谷川注一四、前掲誌、二五頁。

- (16) 収録、注一二前掲書。
- (17) 村野四郎「テクニツクの方向 研究会作品評」（『詩学』一九五〇年八月号）
- (18) 収録、注一二前掲書。
- (19) 黒田三郎「暦程」（同人雑誌評）（『詩学』一九五二年四月号）
- (20) 高橋宗近「谷川俊太郎詩集 「二十億光年の孤独」」（『詩学』一九五二年八月号）
- (21) 村野「新即物主義の展開 ―メモ―」（『詩学』一九五一年十月号）
- (22) 村野注二一、前掲論。
- (23) 谷川注一、前掲書、『十代のノートから』二八頁。
- (24) 谷川注一、前掲書、『十代のノートから』四二頁。
- (25) 茂木健一郎『脳』整理法』ちくま新書 二〇〇五年九月
- (26) 茂木注二五。前掲書、『第6章「自分を離れて世界を見つめる」一三五頁。
- (27) 両引用とも茂木。茂木注二四、前掲書、『第6章「自分を離れて世界を見つめる」一三一頁。
- (28) 谷川注一四、前掲誌、三〇頁。
- (29) 谷川「詩と赤い糸で結ばれた詩人」（『現代詩手帖』編集部によるインタビュー）『現代詩手帖』二〇〇二年五月号）五〇頁。
- (30) 谷川注一、前掲書、『十代のノートから』六八頁。
- (31) 大下英治「手塚治虫―ロマン大宇宙 下』潮出版社 一九九五年三月。主に「6 アニメーション時代」
- (32) 「鉄腕アトム」の歌詞は詩人の谷川俊太郎氏」六一頁より。
例えば大岡信の次の論がその宇宙論の代表的なものとして挙げられる。
大岡「解説」（『谷川俊太郎詩集I 空の青さをみつめていると』角川文庫 一九六八年一二月）
『二十億光年の孤独』の中の、短い記憶に残る佳品「かなしみ」にあらわれているような感傷は、（中略）それはいわば、自分はいよいよとしたら、地球という小さな惑星へ置き去りにされた別天体

の新シリーズ時にこの主題曲も変えることを考えていた。しかし、新曲制作後に手塚が周囲の人々意見を聞いたとき、元のアニメ「鉄腕アトム」で育った世代の人々は、新しい主題歌はアトムのイメージに合わない^④と述べ、結局新シリーズでも高井・谷川による主題歌が使われた。こうしたエピソードを見ても、谷川が作詞した主題歌は「鉄腕アトム」の象徴として定着していたのであり、この歌こそがアニメと相乗効果を起こして、「鉄腕アトム」を六〇年代の子どものヒーローにしていたと言えるだろう。

5 おわりに

これまで谷川俊太郎とテクノロジ―との関わりを見てきて、二つのことが明らかになった。

第一に谷川のテクノロジ―の興味・関心が谷川独自の客観的な視点を育んだ要素の一つであったということである。この視点は黒田三郎らが「ザッハリッヒ（即物的）」と評した、自己表出を押さえた落ち着いた叙情を生み出しただけではない。その後『21』『定義』『コカコーラ・レッスン』といった実験的な作品集を生み出す、言語と表現されるものの距離を考えさせる土台ともなっている。

第二に「鉄腕アトムの主題歌」の仕事を通して、谷川が自身の評価を高めるとともに活動の範囲を拡げたことである。谷川は回想で「アトムのおかげで、すごく仕事がいやすかったです。」^⑤と述べているが、それは裏を返すと、前章で述べたような厳しい条件の中で完璧といえ

る仕事を行った谷川自身の力量の現れであるといえる。だからこそあの歌が日本全国に拡がったのだ。そして彼の幼少期からのテクノロジ―への関心の高さを考えると、彼がこのアトムの仕事引受けた理由の一つがこのテクノロジ―との関わりだと考えることができるだろう。さらに2章で見たように、谷川はすでに青年期に機械と人の関わりについて、機械が人の心を見え無視してしまうことに危惧を感じていた。そのことはそのままアトムの主題歌作りの本質的な課題となったのだ。その意味でも谷川がずっとい続けてきたテクノロジ―への関心が「鉄腕アトム」の成功の複線になったと言ってよいだろう。

「鉄腕アトム」に関わった後、谷川はそれまでの活動範囲をさらに拡げて、映画やフォーク・ミュージックなどへの作詞などにまで関わっていく。そうした活動の拡がり、自身の作品の多様性と質の高さによって、谷川は七〇年代頃には詩壇だけでなく一般においてもその評価を確かなものにしていく。

このように谷川のテクノロジ―への興味・関心は、詩作においては彼独自の視点の元となる客観性を生み出す一つの土台となり、活動においては「鉄腕アトム」への関わりとその成功によって彼自身の活動の幅を大きく拡げる契機となった。こうして見たとき、谷川とテクノロジ―の関わりは谷川の詩作と活動両面に重要な意味を持っていると言え、今回取り上げられなかった多くの作品や活動に関しても今後研究の必要な要素だと言えるだろう。

* 本論は平成一八年度四季派学会秋季大会にて行った発表の内容を元に、大幅に加筆・訂正を行ったものである。本論作成において

腕アトム／町かどに　ラララ／海のそこに／今日も　アトム／
人間までもって／心はずむ　ラララ／科学の子／みんなの友だち

鉄腕アトム

「鉄腕アトム」の歌詞ではアトムを機械然としたロボットとは考えていない。谷川は「人間の子どものそのもの」という魅力を前面に出している。その一番の現れはなんといっても「科学の子」という言葉である。この「科学の子」という表現は「鉄腕アトム」というアニメのタイトルⅡ主人公の名前と共に、三番すべての歌詞に含まれている。アトムは科学が「造り出したロボット」ではない、科学が「産み落とした子ども」であり、そこにキャラクターの親しみ易さとともに科学の未来の明るさをも加味することが出来たのである。

加えて三番ともにもう一つ共通する表現が心に関する表現である。「心やさしい」「心ただししい」「心はずむ」。こうしたある種の繰り返しは短い歌詞の中では重要な役割を持つ。それはアトムが、科学技術が付した特殊能力を持つだけでなく、人間と同じ心を持っていることを強く印象づけるからである。

こうした「人間味」を前面にしたことで、アトムが科学によって「十万馬力」や「七つの威力」を得て「人間」を「まも」る存在でありながら、「みんなの友だち」という、主な視聴者である子どもたちと同じ地平にいるものとして感じられる存在であることが歌詞に表現出来たと言えるだろう。

谷川にとってアトムの持つ魅力の何を中心とするのかを決定するまでは大変な苦労があっただろう。しかしそのイメージがしっかりと固

まったあとは、彼自身が回想するように「すらすら」と出来上がったのではなかったか。

こうした谷川の苦労はおそらく最も良い形で報われたといえるだろう。それは曲と歌詞が全く別々に作られたにも関わらず、この歌詞が曲に違和感なく合っているということである。今やこの歌が元々歌詞の無い形で作られたということを知る人はほとんどいない。実際すでに述べたように、アニメ「鉄腕アトム」では最初はテーマ曲だけが流されたのであるが、今ではそのことは資料を見ないと思ひ出されないほどである。

それ以上に重要なことは、このアニメ制作上最も後に作られた歌詞が、アニメのシンボルとして、曲とともにアニメと不可分の存在となつたことである。現在アニメ「鉄腕アトム」が紹介されるとき、ほぼ必ずこの主題曲がいっしょに流される。今や谷川の作った主題歌のないアニメ「鉄腕アトム」を想像することも、また「鉄腕アトムの主題歌」を口ずさむときにあの動くアトムを想像しないことも共に難しいほどに、この両者は強く結びついている。この強い結びつきこそ、谷川の作った歌詞の真の偉大さを表しているといつてよいだろう。また、単に歌詞としてみたときに重要なことは、以後のアニメの主題歌がおおむねヒーローもしくはヒロインの特徴を歌い上げていくパターンを踏んでいるということを思い出すならば、この「鉄腕アトム」は本編のアニメ同様に、主題歌でもその分野のプロトタイプとなつたということだろう。

その後、変化を好む手塚は一九八〇年からのアニメ「鉄腕アトム」

谷川自身は『二十億光年の孤独』という詩集のタイトルを手塚が気に入ってくれて、「どこかでいつも親近感を持っていてくださったようです。」と述べている。³⁴ 理由はどのようなものであったにしろ、結果的にこの人選は最善であったといえる。

第三のポイントは、「鉄腕アトム」の歌詞の内容はほとんど谷川自身が考えたということである。このことが手塚の人選が最善であったことを表わしている。

大下の評伝では「鉄腕アトム」の作詞は全く谷川の独力によるものであり、アトムが持つ七つの威力を歌詞に盛り込むことにしたのも谷川のアイデアとなっている。³⁵ 対して谷川自身の回想では、こうした七つの威力を入れることは手塚からの指示によるもので、そのために資料を送ってもらったと記している。³⁶ こうした記憶のズレはあるものの、歌詞の制作自体を谷川が独力で行ったことには違いない。

どこまで指示があったかは不明だが、谷川自身にゆだねられ、それゆえに彼が苦労したと記憶していることは、アトムが持つ「ロボット」と「子供」という二面性に、如何に整合性をつけるのかということだった。

正確な資料は手塚さんからいただいて、そこに、僕なりのアトムのイメージを肉付けしていったという記憶があります。

結局、僕らがそれまで知っていたロボットというところ（中略）人間とは思えが疎通しないものというイメージがありましたよね。ところがアトムは（中略）人間の子どものものです。かわいらしくて優しい。それにプラスして（中略）人間が本来備えている能

力を、うんとふくらました形でのパワーを持って、（中略）その意味では、今までにないタイプのヒーローだったと思います。

（中略）彼の人気の最大の秘密は、強いとかすごい武器を持っているとかではなくて、何よりもこの人間臭さであって、僕も読者の一人として、かなり早くからそのことに気づいていた。³⁷

この引用で重要な点は、それまでのロボットというものは「機械」というイメージが強かったのに対して、アトムが持っているキャラクターは「人間の子どものもの」の「人間臭さ」であるという点である。

谷川の記憶は「意外にむずかしかった³⁸」というものと、「意外に苦勞せず、すらすら三番まで出来上がりました。」と全く異なっているが、これはどちらかが記憶違いというものではなく、どちらもある部分において正しいからであろう。というのも、大下の指摘するように谷川がアニメーションの仕事をしたのはこの時が初めてのことであり、また、確かにアトムには短い歌詞にするには難しいほどの魅力があった。おそらく谷川は短い歌詞にまとめるためのイメージ作りに大変な苦勞をしたではないか。そのひとつが「機械」と「人間味」という相反する要素をいかに表現するかであったのであろう。

鉄腕アトム¹⁰ 作詩 谷川俊太郎 作曲 高井達雄

空をこえて ラララ／星のかなた／ゆくぞ アトム／ジェットのかぎり／心やさしい ラララ／科学の子／十万馬力だ 鉄腕アトム／耳をすませ ラララ／目をみはれ／そうだ アトム／ゆだんをするな／心ただしい ラララ／科学の子／七つの威力さ 鉄

4 「鉄腕アトム」の主題歌」作成へ

谷川とテクノロジーについて考えるときもう一つ忘れてならないのが、一九六三年「鉄腕アトム」の主題歌（以下「鉄腕アトム」と略す）の作詞である。谷川の「鉄腕アトム」作詞の経緯は天下英治『手塚治虫―ロマン大宇宙^①』に詳しいが、ここでは紙面の都合もあり、重要なポイントを三点挙げるにとどめておく。

第一のポイントは、手塚治虫が谷川に作詞を依頼する直接の要因が、詩集『二十億光年の孤独』であつたということである。

当初アニメ「鉄腕アトム」にはあの主題歌が歌詞なしのテーマ曲として付けられていた。アメリカ進出が念頭にあつた手塚はアニメが出来次第、代理店などを通じて米テレビ局・NBCに作品を送るが、送り返されてきたものにはNBCによってテーマ曲に勝手に英語の歌詞が付けられていたのである。

これを知った日本のテレビ局などは主題歌の必要を悟り、早速テーマ曲に日本語の歌詞をつけることを手塚に依頼する。この要請があつた時、手塚は偶然手元に持っていた『二十億光年の孤独』を見て、作詞を谷川に頼むことを決める。『二十億光年の孤独』から谷川を選んだのは、残念ながらそこにテクノロジーの要素を見たからではなく、タイトルから想起される宇宙的な要素がアトムの世界にもある宇宙的な要素と重なりを感じたためであつた。この点では、『二十億光年の孤独』について大岡信などが指摘している「宇宙的感觉」が重要になっているのであるが、いずれにしても『二十億光年の孤独』が手塚と

谷川をつなぐ接点になつたことは意味あることであろう。

第二のポイントは、この作詞の依頼が手塚本人によって、電話で直接なされたことである。ここで留意しておくべきことは、一九六〇年頃の谷川は、詩の世界でこそ新進気鋭の若手詩人として注目されていたが、一般にはまだ十分に知られるような存在ではなかつたということである。

歌詞が必要となつたことで、手塚は自身で谷川に電話をし、その場で「鉄腕アトム」のテーマ曲に至急歌詞が必要なことや一応のイメージなどを簡単に伝え、作曲家の高井達雄の電話番号を伝えた。すでに漫画「鉄腕アトム」のファンであつた谷川もすぐその場で依頼を承諾する。

谷川はすぐに高井に連絡をとると、アトムのメロディー譜とそれを指一本で弾いたテープを送ってもらうことを依頼する。綿密な打ち合わせも会議もなく、電話による口頭のやり取りで進められていった作業であつたことを知ると、作詞作業が如何に慌ただしいものであつたかが分かる。「鉄腕アトム」がテーマ曲から主題歌に変えられた正確な時期は不明だが、高井は「2ヶ月位あとに歌詞ができた」と述べている。

谷川がまだ新鋭の詩人であるにもかかわらず、手塚がなぜ迷い無く彼に歌詞の依頼をしたのか。この点は生前の手塚による明確な発言などもなく、実際のところは不明である。大下はこうした早急な決定には、大至急の仕事であつただけなく、手塚の人当たりがよく、せっかちな性格によるところもあつただろうと考えているようである。

だと言えるだろう。

谷川のこの「デイタツチメント」な態度や視点こそ、前章に挙げた「ザッハリツヒ」と評された視点を生み出す根本的な原点と言っているのではないだろうか。

谷川にとつても「自分というものにとらわれずに世界を見る」、「デイタツチメント」といったことは常に一つの本質的な創作態度であり続けてきた。近年のインタビューでも今回取り上げている初期作品について問われて、「たぶん意識的ではなかったとおもうけど、きっとそのころから私性を出しちゃいけないと思つてたのかもね。」²⁸などといった発言を行っている。

谷川自身は自分の「デイタツチメント」な態度の元を自身の恵まれた青少年時代と捉えている。

ぼくが「建設型」と当時言うことが出来た背景には、ぼくがそうとう恵まれた生まれ育ちで、デビューのきっかけも非常に恵まれていたということがあり、ある意味でとても充足していた。

（中略）ほとんどの詩人は不充足、もつと言えば恨みつらみや怒りがあつて、それを吐き出す器として詩を選んでいると思うけれど、自分にはそういう不充足がないので、充足から書く責任があるというのかな。²⁹

谷川は恵まれていた自分は内面の悩みを形にする必要もなく、早くから書くことを生業と出来たことで読者を意識することが出来たのだと考えている。このことは特に青少年期については前出のノートの言葉「なやまなければ人間は成長しないのだろうか。」という疑問を正

直に書いていることと一致する。

谷川の「デイタツチメント」な態度が自身の恵まれた環境に起因しているのか、それともテクノロジーや自然科学への興味から起因しているのか、こうした根源探しは重要ではない。少年時代に自身の内面にこたわる必要のなかったこと、自動車や紙飛行機に興味を持つことで育まれた機械美への審美意識、そして自然科学に基づいた成長欲求こうした態度のなかで谷川の「デイタツチメント」な態度や視点が育まれていったと考えるべきであろう。そしてこの「デイタツチメント」こそ、谷川に「ザッハリツヒ」と評された視点、「詩人の夢見る視線」によつてとらえた現実の美しさを表現させる視点と表現力を与えたのである。

谷川のテクノロジーへの興味は、初期詩篇の時期においては詩作のモチーフとして必ずしも良い作品を生み出す基点とはならなかった。しかし、幼いときからのこの興味・関心は谷川の一つの重要な態度、自身を離れた「デイタツチメント」な態度を持つ契機の一つとなり、同時に「機械美」といった新しい美意識に気付かせる重要なきっかけとなったのである。

我々がシャッターを押す前に、カメラはすでに解釈してしまっている。科学の眼が対象を見ている。³⁰

自分自身というものを離れた「科学の眼」の存在に気がつきたもの、それは明らかに、谷川のテクノロジーへの興味であるといつてよいだろう。

3 「ディタッチメント」な視点と態度

前出の『ONCE』の「十代のノートから」には、若き日の谷川の思想が書かれていることはすでに述べた。それらを見ていくと、谷川の志向がどちらかというと自然科学的なのが分かってくる。

1949. Aufg. 24

何でもいゝ、これから少しづつ書きためて行ってみよう。

時間をX軸にとって僕の成長の graph をつくる、このノートはその graph の座標となつてくれればいいのである。(中略)

僕の graph は常に＋に増加しなければならぬ。⁽²³⁾

Jan. 20.

僕にとっては「興味のある」ということがしばしばすべてに於て基礎的な感情となる。他の人達は「なやんで」「いるらしい。僕は「なやんで」はいない。(中略)僕は世の中のことみんなおもしろい。(中略)このように興味を持つ↓おもしろいと思うとゆう感情が僕の起動力となつて僕は勉強したくなる。

他の人達はなやんでいる。そして何かしら解決を見出そうとして求めている。なやまなければ人間は成長しないのだろうか。⁽²⁴⁾

最初の引用で谷川は、自分自身というものをある変数としてみようとしている。そして、その変数が描くのは、常にプラスを描く数直線が理想だとしている。ここで谷川は自身の変化を自然科学的なものとして見ようし、数直線的な成長を希求しているのは明らかである。次の引用はさらに興味深い。ここで谷川は自身の変化の「起動力」

は「興味を持つ」ということだが、他の人は「なや」みであるとその違いを指摘している。そして「なやまなければ人間は成長しないのだろうか。」という重要な疑問を投げかけている。ここでも彼は「なやむ」、言い換えると人生の意味を考へるということよりも、世界を見る、見たいという態度を重視している。

こうした自然科学的な態度から生まれてくるのが、世界を客観的な立場で見る「ディタッチメント」な視点と態度である。この「ディタッチメント」とはどのような視点や態度なのか。脳科学者の茂木健一郎は著書『「脳」整理法⁽²⁵⁾』で次のように解説する。

科学的世界観とは、理想的には、あたかも「神の視点」に立つたかのように、自らの立場を離れて世界を見ることによって成り立っています。そのことを、科学者たちは「ディタッチメント」(detachment)を持って対象を観察する、と表現します。(＊太字は原文のまま)

茂木は科学を「自分というものとらわれずに世界を見るためのアート」と評し、「一度自分の立場を離れてみる」という脳の使い方を通して、多くの恵みを人類にもたらしてきた」とその意義を評価している。⁽²⁷⁾

『「脳」整理法』では茂木は一度も「科学」を自然科学とは限定していない。そしておそらく「ディタッチメント」を持っているのは自然科学とは限らないだろう。しかし、数や概念、宇宙などといったものを最初に扱うのが算数・数学や理科といった教科であったことを考えると、自然科学が最も「ディタッチメント」な態度を育みやすい科学

の黒田の評を引きながら、次のように述べている。

谷川君の詩の素直さが単なる素朴さや自然発生的なものから一線を画しているのは、黒田君も言っているように、ザツハリツヒなものの見方を核に持っているためであろう。（中略）

ザツハリツヒなものも見方の新鮮さは、時々読者に痛快なシヨツクを与えるだけのものを持っている。⁽²⁰⁾

ここで我々は一度立ち止まり「ザツハリツヒ（即物的）」という言葉の意味を考えなければならない。この時期の「ザツハリツヒ（即物的）」という言葉は一九二〇年代半ばから三〇年代頃のドイツの文芸・美術理論「新即物主義（ノイエ・ザハリヒカイト）」から来ている。「新即物主義」についての解説は各種の辞書に見られるが、ここでは再び村野に登場してもらい、その解説を行ってもらおう。

元来ノイエ・ザハリヒカイト文学は、表現主義や浪漫主義の、あの「膨張した心臓」の超克として現れた。この不当に尊大な自我、この疑わしい権威によつては、決して十全な現象 Vollwirklich-keit は把握できない。そこに必要とされるものは、事物に対する冷静な客観と没感情的な、しかも明快な精神の秩序でなければならない、とする。⁽²¹⁾

即物―事物への関心、配置からの美学も現象学的に規定される。詩人の夢見る視線はいつも現実の中にひきもどされる。ノイエ・ザハリヒカイトは、かつて、事物への関心はやがて「新しい客観性」を求め、「新しい具象性」を憧憬し、そこから合目的性の美学をみちびき出してきた。⁽²²⁾

やや難解な説明だが、重要なことは、第一に「新即物主義」は一九世紀末から二十世紀初頭の「表現主義や浪漫主義」との決別であり、そこにあった過大な内面の表出（村野は「膨張した心臓」と表現している）へのアンチテーゼであったことである。村野論に現れる「冷静・客観・没感情・秩序」といったキーワードは、浪漫主義、表現主義、もしくは前衛文学にまで当てはまる「熱狂・主観・感情・混沌」といったキーワードと明らかに対比される。

第二に、そうしたいわば内面への視点を脱したことで、詩人は現実において「新しい客観性」、「新しい具象性」を得て、そこから一つの「美学をみちびき出す」ということにある。これは内面や心が美しいと感じたもの、「詩人の夢見る視線」が捉えた仮想の世界を描くのではなく、その視線で現実を見据え、現実を描き出すことで、「詩人の夢見る視線」こそが捉え得る現実の美しさが立ち現れてくるという考え方である。

こうしてみると、なぜ谷川が「ザツハリツヒ（即物的）」という評価を得たのかということがわかってくる。谷川は「秘密とレントゲン」の様な作品において、自身の内面をそのまま書き表すのではなく、現実を冷静に観察、表現し、その過程において自身の価値観や美意識を表出させようとしている。

ではこうした「ザツハリツヒ」という評価の基となった、谷川の客観性はどこから来たのか。次章ではその点について考察したい。

こうした精神を置き去りにした、科学だけが作り出している世界に
対し、「つまり僕を通してひとつの体系／それによって表現される
僕という世界」という一連は、科学の世界では「秘密」が明らかにさ
れ、「僕」として表現されているかもしれないが、実は本質的な「僕」
はまだ表現されていないことを表している。しかし「僕」はそのこと
を不満と感じているわけではない。逆に「肉体の秘密がない」ことが
「病院」という世界において「精神はますます多くを秘密にする」と、
その精神の「秘密」が守られていることを重要視しているのである。

1章での説明とは相容れないと感じられるかもしれないが、この詩
から読み取れることは谷川の科学万能主義、特に人間の精神までも凌
駕し、覆い尽くすような絶対的な科学崇拜に対しての強い反発である。
谷川は科学と精神のバランスについて、常に科学が人間や精神を軽視
することに不安や不快感を持っていたのである。

次にこの詩の表現上の特徴を見てみたい。それは前述したように、
この詩において「僕」は「レントゲン氏」が置き去りにしている「精
神」の「秘密」を重視しているのだが、この詩ではその「秘密」とは
何かについては一切触れられていない。その「精神」の「秘密」を知
るのは「僕」だけだが、彼はそれについては述べようとすらしらない。

この詩の表現は「僕」という語り手がいながら、実はすべてがその
外側からの視点において成り立っている。第一連において不快感が読
み取れると述べたが、決して「僕」が不快であるとは書かれていない。
例えば「いかにも声を感じさせる白い人達の会話」という一連では、
「僕」と同じ人間の会話に関わらず「いかにも声を感じさせる」とい

う表現によって、彼らと「僕」自身の間にある違和感が表現されてい
る。加えて「白い人達」という表現には語り手と彼らが異なっている
ことを感じさせる強さがある。しかし同時にここで「僕」は彼らに違
和感を持っているということとを直接には述べてはいない。このように
作品全体において視点は常に外から「僕」を見る「レントゲン氏」の
視線、もしくは「僕」が見る「病院」という世界への視点で書かれて
いる。

村野が言う「精神と肉体との混沌とした塊として人間を見ない。」
というのは、ここに表現されている人間が、精神を持っていないとい
う意味ではない。「僕」が精神や感情を露にするのではなく、精神を
内に秘めていること、それが内面そのものを書くのではなく、「僕」
や彼のいる外の世界を描くことによって、表現されていることを指し
ているのである。

村野の作品評と共通する見方として、この時期の谷川の作品には
「ザッハリッヒ（即物的）」という評価が非常に多い。たとえば昭和二
十七年の『詩学』四月号での黒田三郎の批評では

ここには詩をつくる態度の素直さというものがある。（中略）こ
の素直さは貴重である。「埴輪」はこの作者にとつて格別よい作
品ではないだろうと思う。たゞ僕としてザッハリッヒな見方を深め
てゆくという素直な努力に対して敬意を表したい。¹⁹⁾

と、「ザッハリッヒ（即物的）」な見方とその方向へ向かっていること
を高く評価している。

同じく詩集『二十億光年の孤独』の書評を書いている高橋宗近も右

って、それがこうした乗り物を現実において強く異化させるまでの作用はない。つまりこの作品は書き手の、作品に書かれた乗り物への強い憧憬を表しているが、それ以上の作品ではないのである。

では、谷川のテクノロジーへの興味は結局この時期の作品や『二十億光年の孤独』に何とも良い影響も与えていないというべきなのか。次に作品をテクノロジーというものに囚われず見ていくことにしてみよう。

2 「ザッハリッヒ」という評価

詩人村野四郎は昭和二十五年八月の『詩学』の新人作品評である「詩学研究会評」で、谷川の作品を取り上げ、次のように評している。

谷川俊太郎君の「秘密とレントゲン」ここでは人間は一つの組織である。精神と肉体との混沌とした塊として人間を見ない。その思考にはレントゲン氏のような一種のすがすがしさがある。⁽¹⁷⁾

村野四郎の言う、人間を「一つの組織」ということ、「精神と肉体との混沌とした塊として人間を見ない。」ということはどういうことであろうか。

秘密とレントゲン⁽¹⁸⁾

レントゲン氏は僕を唯物的に通訳しただけなのに／僕のすべての秘密を覗いたつもりで唸りたてる／赤ラムプが詩的でないような暗闇に／レントゲン氏の熱情は高圧電気の磁力となつて／ある特殊組成の空気をつくつている／／へ右のルンゲはインタクトで

……／いかにも声を感じさせる白い人達の会話／／つまり僕を通過するひとつの体系／それによつて表現される僕という世界／／病院では肉体の秘密がない／／そのため精神はますます多くを秘密にする

この詩では第一連が特に重要である。「レントゲン氏」は病院で使われるレントゲン線に「氏」をつけることで擬人化するとともに、レントゲン線の発見者、レントゲン自身を想起させることで最初から時空間に一種の異化を起こしている。

「レントゲン氏」は「唯物的に通訳しただけ」であるということは、そこにはまだ「通訳」、つまりレントゲン線によつて透視されていない「秘密」が存在していることが示されている。レントゲン線は肉体を透視するものであるから、その透視によつても見つけられない「秘密」とは「唯物的」でない、精神的なものと言える。だが、「僕のすべての秘密を覗いたつもりで唸りたてる」とあるように、レントゲン線による写真はそうした精神の秘密を置き去りにしたにも関わらず、すべてを明らかにしたかのように「僕」には感じられている。

ここで重要なことは、「レントゲン氏」が、言い換えると科学の力が精神を置き去りにしながら、すべてを知ろうとしていることに対して、「僕」が不快感を持っているということである。その不快感は次の連で「赤ラムプ」が照らし出す「暗闇」が「詩的でない」ことといった表現によつて示されている。そこには「詩的」なものを排除した中で生まれている情熱が、科学だけが生み出しうる「ある特殊組成の空気」として感じられているのである。

初期作の幾つか、例えば「夜の教室」^⑪の様な作品を見ると、こうした言葉は彼が当時通っていた定時制の夜間高校をテーマとした作品によく見られるのが分かる。加えて、「ネオン」という語がたびたび「街」というテーマと関連付けられて現れてもいる（例「灰色の舞台」^⑫など）。このことから「光」について意識するということが当時の谷川にとって、現実での自身の位置に関する意識と関係していたのかもしれない。

三番目は「音楽・映像関係」の九回であるが、これは当時の谷川の音楽への深い興味とともに、戦後復興のなかで急速に目にしていくことが可能になっていった音響・映像技術、それに伴う様々なメディアへの興味を反映している。これに関して先に「その他」の項を見ると、ここには「アンテナ」などの電波関係の語がいくつか見られる。これらは単純に語を見ただけではわからないが、実は主にラジオに関係した作品として書かれているものに現れている。「あらしのまえの」^⑬等はその代表的な作品であろう。

谷川自身、インタビューで初期詩篇創作のことに關して、「ラジオについては、この時期自分で受信機を作って聞いていた」^⑭こと、進駐軍のための放送局の番組から「黒人靈歌とかガーシュインとか初めてのものをずいぶん聞いた記憶がある」^⑮ことなどを述べている。

その次が兵器類となるが、特に「原子爆弾」「水素爆弾」が多いことは、核兵器への関心の高さと、そこに現れる未来への不安を感じさせる。

これらの数は谷川の作品におけるテクノロジーの影響の強さを示す

ものと言つてよいのだろうか。単純に答えるならば、それはイエスである。だが作品を見ていくと、そのような単純な問題ではないことがすぐに分かる。テクノロジーをテーマにした作品を詳細に見ると、それらの作品の大部分は初期作品全体の標準に比べてやや稚拙と考えられるものが多いのである。また、テクノロジーに関する言葉が出てくる詩でも全体で約半数が直接テクノロジーのことを問題にはしておらず、こうした言葉はほとんどが単なる一要素として取り上げられているのみなのである。

停留所で^⑯

ロオタリイをまわつてくる／自動車が／牽引車が／ジープが／／
ロオタリイをまわつてゆく／五十年型スチュワードベーカーが／
（未来に対する機刺たる提案）／／ロオタリイをまわつてゆく／
三十年型ダッドトラックが／（近代科学の排泄物）／／ロオタリイをまわつてくる／トラックが／荷車が／オートバイが／／そうして／やつと僕の銀バスが

（*注記　／は改行の、／／は一行空きの印。以下の引用の場合も同じ。詩作品は特に注しない限り、『谷川俊太郎全詩集 CD-ROM』を底本とした。）

例えばこの「停留所で」では様々な乗り物が取り上げられている。しかしそれらは単純に生活の場面に現われてくる一要素であつて、その生活を詩の世界に拡大するまでの役割は果たしていない。「（未来に対する機刺たる提案）」や「（近代科学の排泄物）」といった表現があるが、これらは作品に詩的なものを付加しようとしただけの表現であ

物」が四十回と断然多く、特に「自動車・二輪車・車類」が二十四回と頻出している。これはこれまでの資料に乗り物、特に自動車への興味が語られていることと一致する。初期作品が書かれた十代後半のこの時期も、谷川は自動車への興味を失っていないことがわかる。また、飛行機類の頻度が多いのも目に付く。次に不思議に多いのが「電灯類」に分類される言葉で、十回である。

表 2 谷川初期作品に使用されているテクノロジーに関する語

分類 大	乗り物	電車類	飛行機類	その他 (乗り物に関するものも含む)	電灯類	音楽・映像関係	兵器類	その他	総計
分類 小	自動車・二輪車・車類								
具体例とその回数 (回)	自動車 8 バス 4 銀バス 2 新型自動車、新型車、牽引車、ジーブ、五十年型スチューブベーカー、三十年型ダッチトラックス、トラックス、オートバイ、ビュイックス、オートサイクル、各 1	電車 2 郊外電車 高原電車 各 1	飛行機 2 ヘリコプター、飛行機事故、旅客機、 ヘブソン・エフ・ラインズノトリ号 (*1) 各 1	二輪車、赤信号、ロケット、外国船、速度計、プロペラ	ネオン 3 電灯 2 スタンド、スポットライト、探電球、蛍光灯、電球 各 1	レコード 2 このうさべらの黒円板 (*2)、テレビジョン、映画、写真、テクニカラー (*3)、拡声器、写真機、各 1	水素爆弾 3 原子爆弾、爆撃機、各 1	アンテナ 2 時計、2 タイプライタ、レエダア、コールサイン (*4)、水力発電、サイクロン (*5) 各 1	
計 (回)	24	4	6	6	10	9	5	9	
総計 (回)				40	10	9	5	9	73

注

- * 1 生まれる前の子どもを運ぶとされるコウノトリを飛行機に喩えた表現
- * 2 レコードのことをさす。
- * 3 三色法による映画のカラー映像のこと
- * 4 無線局・放送局の電波呼び出し符号。
- * 5 [cyclotron] 軽元素イオンなどを加速する円形の装置。原子核の人工破壊に用いる。

今年の自動車は一般にFord系よりGM系がよい。特にOldsmobileのラディエターグリルの美しさはすばらしい。(中略)後部の美しいのはやはりStudebakerであらう。⁽⁸⁾

ではこうした機械への強い興味・関心は彼の初期の詩作に影響を与えていないのだろうか。

谷川の初期の詩篇については伊藤眞一郎、橋本典子によって『翻刻』谷川俊太郎『二十億光年の孤独』に関わる初期詩篇ノート』という形にまとめられ、現在は『二十億光年の孤独』等の詩集に発表した作品を含む、初期の三冊のノートに書き記した作品すべてを見ることが出来る。⁽⁹⁾ この資料を使い、初期の谷川作品についてテクノロジーに関したものを取り出し、分類したのが表一、表二である。

まず表一では谷川の初期作品を発表詩集等で分けて、それらにおけるテクノロジーを扱った作品数を挙げたものである。この表を見ると、テクノロジー自体をテーマにした作品(A群)は全体的にはやや少ない。割合的に多い『二十億光年の孤独』でも全体の五分の一にあたる約二〇%、総数では約十三%と全体の八分の一程度しかない。

だが、テクノロジー用語を含む作品まで見てみると、〈A+B〉群、換言するとテクノロジーをテーマにした作品、もしくはその用語を含む作品の両方を和した数は、常に全体の約三割に達している。三割という二、三、四篇に一つの割合といえるので、頻出していると言ってもよい数である。

次に表二では、テクノロジーに関してどのような用語が出てくるのかを具体的に示したものである。表の最初に分類したように、「乗り

表1 テクノロジーに関わる詩編数(*1)

詩集名	二十億光年の孤独	二十億光年の孤独拾遺(*6)	十八歳	未発表作品	合計
作品数	51	21	63	63	198
A群(作品数)(*2)	10	0	8	7	25
A群・割合(%)(*3)	20	0	13	11	13
B群(作品数)(*4)	6	6	9	12	33
A+B(作品数)	16	6	17	19	58
A+B・割合(%)(*5)	31	29	27	30	29

注

- *1 作品はすべて『[翻刻] 谷川俊太郎『二十億光年の孤独』に関わる初期詩篇ノート』によった。ただし既発表作品は『谷川俊太郎全詩集 CD-ROM』⁽¹⁰⁾を底本として採用し、その表記・表現によった。
- *2 A=テクノロジーをテーマにした作品もしくはテクノロジーをモチーフとした作品(Aは当然テクノロジーに関する語を詩に含む。)
- *3 A群作品数/各詩集の総作品数 小数点以下三桁目から四捨五入
- *4 B=テーマはテクノロジーと異なるが、詩中にテクノロジーの用語を含む作品
- *5 A+B作品数/各詩集の総作品数 小数点以下三桁目から四捨五入
- *6 収録『谷川俊太郎詩集』角川書店 一九七二年

自然科学の分野にいなから文学や詩歌の世界で顕著な仕事をなした人は決して珍しいわけではない。近代日本文学でも森鷗外は医学で、寺田寅彦は物理学で多大な功績を残し、立原道造は建築学を修めている。しかし、これまでの谷川の仕事をみていくと、谷川俊太郎のテクノロジーへの興味・関心は、谷川を特別な詩人に行っている重要な要素の一つではないかと考えられるようになってきた。

本論では谷川とテクノロジーとの関係について見ていきたいと考えている。ただし、すでに御存知のように谷川の仕事はあまりにも長期にわたるかつ膨大すぎるため、今回は詩集『二十億光年の孤独』（一九五二年）を含む初期作品、そして「鉄腕アトム」の主題歌（一九六三年）を中心に述べることにしたい。

ちなみに本論で扱うテクノロジー（科学技術）とは、先端技術よりも、生活向上に使われてきた一般的科学技術（例として乗り物や光源、通信関係など）を指す。また、テクノロジーを扱った作品とは、これらのテクノロジーに関連した語句を含む作品、もしくは語句を含まなくてもこれらのテクノロジーに関連した主題を持つ作品のことである。

*引用はすべて旧字を新字に書き換えた。ただし表記に関しては一部歴史的仮名遣いが残っているが、これらはすべて資料の原文のままとした。

1 少年時代のテクノロジーへの興味と詩集『二十億光年の孤独』

谷川は、「小さい頃から機械が好きで、」^③「その外側の形」^④に惹かれ、

詩人にならなかつたら何になりたかつたかというような問いにたびたび「昔のラジオのデザインとか、それから自動車のデザインとか、そういうデザイナーになりたかつた」^⑤と述べている。こうした機械への興味・関心は谷川の幼少期の回想を見るとより明確になる。

子どものころあたえられた絵本の中で記憶に残っているものは、ほとんどない。（中略）^⑥その中で 印象に残ったのは、自動車を主題にした一冊で、ナツショとかパッカードとかの今はない車名を、なつかしく思い出す。子どものころから私は車好きで、（中略）絵本のくせに車名や車の形を比較的正確に扱っていたのが、^⑦気に入っていたのだ。

幼少期の回想だけではない。前出の『ONCE』は谷川の二〇代についての著作だが、その中でも三好のラジオだけでなく、機械に関する思い出が多く記されている。

生まれて初めて自分のものにしたのは、質流れのシトロエン・2CV。十七万五千円だった。その次に手に入れたのが、モータース・オックスフォード・ステーション・ワゴン。アルミ板とねりこの木でできていて、梅雨どきになると、きのこが生えてきて困った。^⑧

こうした機械の思い出に対して、同じ『ONCE』の中では「十代のノートから」の章において、谷川は彼自身の若き日の思想とともに、影響を受けた書物や音楽について多く記している。しかし、そのノートの中でも彼はしばしば機械についても言及している。

sept.21.

谷川俊太郎とテクノロジ

——詩集『二十億光年の孤独』そして「鉄腕アトム」へ——

谷 口 慎 次

〔抄 録〕

谷川俊太郎は、幼少期から現在に至るまでテクノロジに興味を持ってきたとしばしば発言してきた。本論では特に詩集『二十億光年の孤独』を含む初期作品におけるテクノロジについて調査・考察を行った。それにより明らかになったことは、作品自体がテクノロジに関係したテーマや要素を含んでいることの意義よりも、むしろ谷川のテクノロジへの興味・関心が彼のディタツチメントな視点や態度を生成してきたことが重要であるという

点であった。

本論では加えて、「鉄腕アトムの主題歌」の製作の過程を見ることで、谷川の「鉄腕アトム」に対する役割の重要性やその後の彼の活動範囲の拡大について考える。

キーワード テクノロジ、ザッハリッヒ（即物的）、ディタツ

チメント、鉄腕アトム、科学の子

0 はじめに

谷川俊太郎には二〇代の時期における未発表の作品や手帖のメモなどを集めた作品集『ONCE』^①があるが、それには三好達治の写真に寄せた次のような言葉が載っている。

独り住まいの三好達治さんの部屋に、モーターローラ製の卓上ラジオがあつて、当時としてはとびきりモダンなそのラジオがうらや

ましかった。^②

谷川が二〇代の頃、三好は詩壇ではすでに大御所であり、しかも谷川のデビューを強力に後押しした。しかしここで谷川はその三好の人となりよりもラジオに心を惹かれている。この一文にも表れているように、谷川は子どもころから文学や詩よりもむしろラジオや自動車、模型飛行機に強く惹かれていたことを様々なところで正直に述べている。

木貞美氏は〈近代〉というもののへのリアクションとして、反近代でも伝統回帰でもない近代から距離を置く「近代的疎外」に言及しているが、『京に着ける夕』が開示するのは、「黒きもの」として表象され、轟音を立てて疾駆する「汽車」に比定された近代に対する、長い歴史と文化が醸成した日本の地場からの回答を示唆することにあつたのではないだろうか。冒頭の「汽車」を、末尾の「社頭に鶴」という俳句との対比で捉えた時、それは合理・理性を第一義とする〈近代〉に対して、非合理・情動の座としての〈近代以前〉への憧憬の意味を示していたのである。

〔注〕

- (1) 明治四〇年三月十五日「東京朝日」主筆の池辺三山は本郷西片町の漱石宅へ出向き漱石と初会談、漱石はこの面会で入社を固め、翌十六日坂元雪鳥宛で入社承諾の手紙を出している。
- (2) 小宮豊隆『漱石の藝術』『小品』(岩波書店・昭和一七年一二月)。
- (3) 中央気象台「観測原簿」明治四〇年三月(気象庁内データベース)。
- (4) 京都測候所「観測原簿」明治四〇年三月(京都地方気象台防災業務課所蔵資料)。
- (5) 二宮智之「夏目漱石『京に着ける夕』論―《鶴》の表現と正岡子規との関わりを中心に―」(『日本近代文学』第七二集 二〇〇五年五月)。
- (6) 岡三郎『夏目漱石研究 第三巻―「虞美人草」と「京に着ける夕」の研究』(国文社・一九九五年一〇月)。
- (7) 菊地昌治『京都文学巡礼―作家の眼からみた古都像』(三一書房・一九九〇年九月)。
- (8) 角田旅人『漱石『小品』の世界―一面―人と人の間』(『いわき明星大学人文学部研究紀要』第一四号・二〇〇一年三月)。

- (9) 水川隆夫『漱石の京都』(平凡社 二〇〇一年五月)。
- (10) (5) 参照。
- (11) (7) 参照。
- (12) 『維新 京都を救った剛腕知事 榎村正直と町衆たち』(小学館・二〇〇四年)。
- (13) 『法令全書』(内閣官報局一八八八年) 明治元年七月一七日付詔書(第五百五十七)。
- (14) 『京都市勢一斑』第七巻(京都市役所編 一九〇七年)。
- (15) 高浜虚子「京都で會つた漱石氏」(『ホト、ギス』大正六年十月号)。
- (16) 『地理教育鐵道唱歌』第一集 六五。
- (17) 鈴木貞美『関西モダニズム再考』(思文閣出版 二〇〇八年)。

〔付記〕

本稿の立論部分にあたる当時の観測資料は一般に公開されていないものであり、開示・掲載を快く了承して頂いた京都地方気象台(京都市中京区西ノ京笠殿町三八) 防災業務課の方々に厚く御礼申し上げたい。

(さとう りょうた 文学研究科国文学専攻博士後期課程
(指導:三谷 憲正 教授)
二〇〇八年九月三十日受理

ここでの「鶴」は、漢詩的表現であり、「高空に高々と舞う鶴」のイメージを漱石の作家的出発と重ね合わせた表現であるとしているが、やはりそれのみの解釈では十全ではない。なぜならば、その「鶴」を夢みた「糺の森」わけでも「下鴨神社」の境内という空間を解釈に容れていないからである。確かに「鶴」は高空を舞い、孤高のイメージと容易に結びつくのであるが、下鴨神社境内で読まれた句であることを解釈の外においては、この結びの句の全的な理解はえられないといえよう。それについては、次節において漱石の作品との関係から導き出してみたい。

結 「春寒の社頭に鶴を夢見けり」

「春寒の社頭に鶴を夢見けり」——小品の棹尾を飾るこの句は、これまで実体的な漱石の心境と重ね合わせて解釈がなされてきた。勿論、本論での主張はそれらの解釈が妥当性を失っているということではない。ただ小品を「創作」として捉える視座を確保し、冒頭から末尾へと収斂する小品の運動方向を通観した時、そのベクトルは明らかに一つの方向性を示しているということである。すなわち〈暗い國〉へ「去つ」た「汽車」と、〈遐かなる國〉へ誘われるという二つの異なる空間的位相の提示であり、さらに〈遐かなる國〉の先にみる「社頭に鶴」という表象である。加えて『京に着ける夕』が描いてきた〈京都〉には、捨棄されている空間が存在した。小品において近代的な都市空間として再編成されていく「京都」を敢えて後景に付し、「昔の

儘」の〈京都〉を強調する背景には、近代的なるものを意識的にとり除けつつ、表現上の空間を構築しようとする心性がはたらいていたとみるべきであろう。つまり、轟音を響かせて「暗い國」へと「去つ」た「汽車」と、「糺の森」へ向かつて鉄輪を響かせる「余」との対比が、極めて明瞭であるということである。たしかに「京に着ける夕」で描かれている〈京都〉は、「七條のプラツトフォーム」から「加茂の森」までの道程を描写したものにちがいない。そのプラツトフォームで、〈暗い國〉へ「去つ」た「汽車」と、「振り落とされ」た「余」が示すのは、とりもなおさず近代に「振り落とされ」た「余」という構図を内在化させていたのである。そしてその「余」が向かった先は「北の果」であり、古代からの信仰と自然が息づく「加茂の森」であった。『京に着ける夕』という小品に措定された二つの空間は、〈近代〉と〈近代以前〉という意味を内包し、〈近代〉を相対化する視点を内在化しているのである。

ここで我々は、この二つの言葉が小品において他の言葉に置き換えられていたことを想起するであろう。それは〈近代〉Ⅱ〈暗い國〉と〈近代以前〉Ⅱ〈遐かなる國〉という小品の空間設定である。ここに『京に着ける夕』の時間設定である〈夕〉から〈暁〉に至る経過を重ね合わせてみるならば、〈近代〉の向う〈暗い國〉と、〈近代以前〉に遡行した〈遐かなる國〉との意味が、自ずから明／暗の認識の下におかれていたといえるだろう。人的営為の所産としての機械文明に、人為を介在させない自然を対置させたのには、『京に着ける夕』が、〈近代〉というものの対する一つの反応を提示していることになろう。鈴

いて行くことの出来ぬ、退かなる國へ抜け出して行く様に思はれた。此涼しき鈴の音が、わが肉體を貫いて、わが心を透して無限の幽境に赴くからは、身も魂も氷盤の如く清く、雪甌の如く冷かなくてはならぬ。太織の夜具のなかなる余は愈寒かつた。

「十八世紀の置時計」とあるように、前時代から時を刻み続けた古い時計の音に触発され、その意識が「いま、ここ」という現在性から遊離して、ひとつの空間に誘われているのが看取できる。この一節で重要なのは、時間を一定に一方に刻む時計という装置が引き金となり、時空の概念が無化された特別な識閥に誘われているという点にある。物質に拘束された身体性が徐々に希釈され、同時に意識すらも判然としない境域にまで止まることなく昇華されていく。そうした境域として〈退かなる國〉が指定されていることを看過するべきではない。なぜならば本小品の冒頭部において「東京」の都市空間を規定した「擦れ合う身體から火花が出」て「血管を無理に越す熱き血」といったことばに対応するものがこの一節に明示されているからである。すなわち、「身も魂も氷盤の如く清く、雪甌の如く冷かなくてはならぬ」ということばに収斂されていくものであり、それは同時に〈京・京都〉という空間の性質を決定づけてもいる。自身の肉體が知覚する「火花」や「熱き血」を漸次無化し、「氷盤」のように清く、「雪甌」のように冷たくならなければならないとしたこの一節は、〈暗い國〉に轟音とともに去った「黒」き「汽車」と、「涼しき鈴」に触発され「雪」のように白く冷たい「余」の身魂が到達する〈退かなる國〉と両極をなす表現であるといえよう。それはとりもなおさず小品

が、人間の営為としての「火」と、人為を介在させない「氷」との好対照を内在化し、そうした解釈を要請しているのである。ではこの小品が終局的に収斂する場とはいったいいかなるものであろうか。

・ 暁は高い樺の梢に鳴く鳥で再度の夢を破られた。此鳥はかあとは鳴かぬ。きや、けえ、くうと曲折して鳴く。単純なる鳥ではない。への字鳥、くの字鳥である。加茂の明神がかく鳴かしめて、うき我をいとゞ寒がらしめ玉ふの神意かも知れぬ。

〈退かなる國〉へと誘われた意識が、「暁」の「鳥」によって再び意識が呼び覚まされる。ここでの「鳥」については、水川隆夫氏が糺の森に生息する「ハシブトガラス」であるとしているが、ここが下鴨神社の境内である意味については言及していない。つまり下鴨神社、正確には賀茂御祖神社^{かもみおやじや}があるが、その祭神は賀茂建角身命^{かもたけのみのみこと}であり、この祭神こそ人の世を招来した神武天皇の東征を先導する「八咫鳥」の化身にほかならないからである。境内に生息する単なる鳥と混同しては「単純なる鳥ではない」とし「加茂の明神がかく鳴かしめ」としたこの一節の意味が不分明となってしまうだろう。

・ かくして太織の蒲団を離れたる余は、顫へつゝ窓を開けば、依稀たる細雨は、濃かに糺の森を罩めて、糺の森はわが家を遶りて、わが家の寂然たる十二畳は、われを封じて、余は幾重ともなく寒いものに取り囲まれてゐた。

春寒の杜頭に鶴を夢みけり

「余」を囲遶する「寒いもの」に、何重にも取り囲まれたなかで自身の感慨を俳句によって表現するくだりであるが、岡三郎氏によれば

日迄は擦れ合ふ身體から火花が出て、むく／＼と血管を無理に越す熱き血が、汗を吹いて總身に煮浸み出はせぬかと感じた。東京は左程に烈しい所である。此の刺激の強い都を去つて、突然と太古の京へ飛び下りた余は、恰も三伏の日に照り附けられた焼石が、緑の底に空を映さぬ暗い池へ、落ち込んだ様なものだ。

日本という空間的枠組みのなかにおける「寒い所」が、「烈しい所」との対比によつて強調されているくだりである。「擦れ合ふ身體から火花」が出るほどの「刺激の強い都」としての「東京」に対して「太古の京」が描かれている点は、本小品における〈京〉が、近代という事象の対蹠点におかれているといつてよいだろう。後段における〈京〉・〈京都〉の描写においても、近代とは別個の位相で存立していることが窺われる。

例えば「ぜんざい」に言及する一節において「桓武天皇の御宇」が引き合いに出され、敢えて「桓武天皇」と「ぜんざい」が結びつけられる。その上で「千年の歴史を有する京都」には「千年の歴史を有するぜんざい」がなければならぬとし、さらには「余」と「ぜんざい」と「京都」は「有史以前からの因縁」であると断案する。問題は本小品の〈京〉・〈京都〉が、近代のベクトルとは異なる方向性で描写されている点にあり、〈京都〉に向けられるまなざしとして現在性とは異なる過去への遡及を包含したものになっていることを強調したい。

「余」と「京都」を結び付ける「ぜんざいの赤提燈」は、時間と空間の閾を超えた「因縁」の符牒として機能しており、「明治四〇年」という時空のみに還元できるものではない。千年の長きにわたる都人の

営みを象徴的にあらわす「赤い提燈」は、「黒き咽喉」から吐き出される「火の粉」と対照的であり、近代文明が吐き出す「火の粉」と、伝統文化の「赤い提燈」がその視覚において空間を対照的に彩つていくといえよう。本小品において「太古」から「明治」に至る〈京都〉という都市が内包するのは、近代とは似て非なるものを内面化した空間ということができるだろう。「七條のプラツトフォーム」から、〈北の果〉である「糺の森」に向うその意識は、当時市域ではなかつた〈北の果〉にある古代からの原生林「加茂の森」に到達するということであり、近代から古代への遡行を『京に着ける夕』が内在化しているということである。

小品で繰り返し表現される「寒」さについては文明から隔絶された空間において感じる体表感覚にほかならない。〈余〉の〈京〉における隱喩に「三伏の日に照り附けられた焼石」と、「緑の底に空を映さぬ暗い池」という表現があるが、そこへ「落ち込」み、「余」から去る「熱氣」が、〈京〉の「寒」さと連動しているのである。さらに小品において「余」から奪われる「熱氣」は、終局的に「氷」や「雪」といった表現に収斂していくことをここで附言しておきたい。さて本小品において「汽車」が文明の表徴として機能していることは前述したが、その「汽車」の向つた〈暗い國〉に対峙する空間が、ここにもう一つ措定されていることを次に指摘したい。

・眞夜中頃に、枕頭の違棚に据ゑてある、四角の紫檀製の枠に嵌め込まれた十八世紀の置時計が、チーンと銀碗を象牙の箸で打つ様な音を立てゝ鳴つた。(略)しかも其の鳴りかたが、(略)心の尾

視覚的な「暗」と並んで、本作で反復される言葉に「淋しい」と「寒」いがある。殊に、「寒」という言葉は、全体で二一例あり、小品における一七の段落すべてに用いられている。

・唯さへ京は淋しい所である。原に眞葛、川に加茂、山に比叡と愛宕と鞍馬、ことごとく昔の儘の原と川と山である。昔の儘の原と川と山の間に、一條、二條、三條をつくして九條に至つても十條に至つても、皆昔の儘である。數へて百條に至り、生きて千年に至るとも京は依然として淋しからう。此淋しい京を、春寒の宵に、疾く走る汽車から會釋なく振り落された余は、淋しいながら寒いながら通らねばならぬ。南から北へ一町が盡きて、家が盡きて、燈が盡きる北の果迄通らねばならぬ。

〈京〉を描写するにあたつて、開口一番「淋しい所」とする。前章で言及した「舞台背景」としての〈京都〉を考えると、なぜ〈京〉は「淋し」く「寒い」のか。もつといえ、なぜ〈京〉は「淋し」く「寒い」ものとして描かれねばならなかったのかを問わねばならない。その意味で、「汽車から會釋なく振り落された余」の一文は重要である。なぜならば、〈暗い國〉へと去つた「汽車」と、〈北の果〉まで通らねばならぬ「余」が、その空間的な位相を異にすることを反復・強化しているからにほかならない。〈暗い國〉とは異なる空間が、とりもなおさずこの〈淋しい京〉なのである。

ここで重要なのは、〈京〉の空間認識として「原」「川」「山」など、自然に特化した空間を切り出している点にある。現在に至るまで変らない自然を描出したなかに、「一條」から「十條」まで人為的に区画

された条坊制の都市を包みこませ、周囲の自然と一体化した〈京〉という空間を浮び上がらせる。さらに「數へて百條に至り、生きて千年に至るとも」のくだりでは、〈京〉という都市を過去・現在・未来という不可逆的な時間の流れの中、一貫して変らぬ空間の不易性にまで高めていつているといつても過言ではない。そうしたいわば変化の止揚した空間的安定のなかにある〈京〉をもつて、「淋しい所」と断案するのである。「淋しい」「寒い」という知覚・感覚が含意するのは、「汽車」に振り落とされた「余」が、近代文明の対極にある伝統文化に包摂された感覚であり、「疾く走る汽車」は疾駆する近代そのものを表し、「振り落された余」は近代からの疎外を示唆するといえるのではないだろうか。本小品において〈京〉が、自然に囲まれ、向後千年に至るとも「淋しい所」として表現されなければならなかった大きな理由は、今と昔の対比にあり、〈近代〉に對峙する〈伝統〉の場としての意味を付与する空間を布置することにあつたといえよう。してみると、この一節の末尾にある〈北の果〉という言葉は極めて示唆に富んでいるといわねばならない。すなわち、近代と伝統の界面としての「七條のプラツトフォーム」に降り立ち、日本の伝統的な都市空間を通りぬけその〈北の果〉に向うその意識は、近代とは異なる空間の極北に達せんとする心性であり、南から北への空間的移動に仮託された〈近代〉を相対化する道程にほかならない。近代と伝統の相克を空間的位相の異なりにみるこの解釈は、次の一節においてさらに明らかとなるだろう。

・東京を立つ時は日本にこんな寒い所があるとは思はなかつた。昨

に「振り落と」される「余」という表現は、「汽車」という事物が体现する「二十世紀の文明」に対して、「余」のとった反語的表現であるといえる。

さらに、ここで二つのものが極めて明瞭に対比されていることを見落としてはならない。すなわち、「流星の疾」きに「二百里」を疾駆する「汽車」と、「振り落と」された「余」が「七條のプラツトフォーム」に響かせた「踵」との対比である。「二百里」という空間的懸隔を驚くべき速さで駆け抜け、今また「轟」音を立てて走り去る「汽車」の響きと、「薄寒」いほどの「余」の「踵」の響きが、明確なコントラストを形成している点である。『京に着ける夕』を創作として考える場合、冒頭部におけるこの聴覚的対照は見逃せない。江戸時代、東海道の移動は、「六日飛脚」ということばにみられるように、人の足では六日という時間を要した。近代における産業上の革命は、人力では及びもつかない空間移動を獲得するに至る。「人に翼の汽車の恩」¹²とも歌われた人為の所産としての機械文明の轟音と、人間が地上に現れてこの方、変らない微かな足音が、文明の表徴としての「汽車」と、余の「踵」に象徴されているのである。ここでの対比がもつ重要性は、近代と前代の比較にとどまらない。すなわち、自身である「余」が立つ空間と、「汽車」が走り去った空間とが二つの象徴的な音によって峻別されているからにほかならず、後に続く「京」の空間を定位する重要な伏線ともなっているのである。では、その「汽車」が「去つ」た「暗い國」とはいかなる空間を表すのであろうか。それを考える上で重要と思われる表現を、再び漱石の『草枕』から引用して

みたい。

・(髪結床) 向ふの家では六十許りの爺さんが、軒下に蹲踞まり乍ら、だまつて貝をむいて居る。(略) 丘の如く堆かく、積み上げられた、貝殻は牡蛎か、馬鹿か、馬刀貝か。崩れた、幾分は砂川の底に落ちて、浮世の表から、暗らい國へ葬られる。葬られるあ

とから、すぐ新しい貝が、柳の下へたまる。 (『草枕』五)

『草枕』の画工「余」が、髪結床に赴いた際、親方との話の合間に点景として織り込まれたのどかな春の場面である。ここでの「暗らい國」は、「浮世の表」との対応から、視覚では捉えられない世界の隠喩であり、その意味で「京に着ける夕」冒頭のそれと同様の用例であるといつてよい。しかし小品において重要なのは、「二十世紀文明」の象徴としての「汽車」が去った「暗い國」という空間である。「汽車」が視覚の及ばない世界に「去」ということは、前出『草枕』十三の用例にみるように「現実世界」からの逸脱を含意している。小品冒頭において、「暗い國」が設定され、「汽車」をその空間に滑り込ませることは、とりもなおさず、「余」の身を置く場として「現実」の文明社会とは異なる空間が用意されていることにほかならない。その意味において、「汽車」に「振り落と」された「余」という一文は、自身が身を置く空間が、「汽車」の去った「暗い國」とは異なる場であることを示唆する表現であるといえよう。この「汽車」に「振り落とされた」という表現は、後段においても二度にわたって繰り返され、「汽車」の「去つ」た「暗い國」と、「余」の身を置く空間が異なる位相の下にあることを強く示唆している。

・汽車は流星の疾きに、二百里の春を貰いて、行くわれを七條のプラツトフォームの上に振り落とす。余が踵の堅き叩きに薄寒く響いたとき、黒きものは、黒き咽喉から火の粉をぱつと吐いて、暗い國へ轟と去つた。

夜空に尾を曳く「流星」、黒鉄色の汽車が吐き出す「火の粉」は、いずれもその鮮やかさを視覚に訴える一方で、夜の「暗さ」を印象付けてもいる。しかし、前述のように、ここでの視覚的な明と暗の位相をもつて、そのまま「京」の暗さと直結するのは拙速といわなければならぬ。なぜならばこの冒頭部という「汽車」が去つた「暗い國」という空間と、「余」が「振り落と」された「京」の空間とを地続きにしてしまうと、この創作が内包する「大きな意味」を隠蔽してしまうからである。「流星の疾」さで「二百里の春を貰」き、轟音とともに「暗い國」に「去つた」のは「汽車」そのものであつて、「余」ではない。ここでの「余」は、高速で走り抜ける「黒きもの」から「振り落と」された存在であるから、「黒きもの」が走り去つた「暗い國」と、「余」のいる場所を同一の空間と捉えるのは、表現上無理が生ずるのである。

もう少し踏み込んでいうならば、「汽車」の向つた「暗い國」という空間が布置されることによつて、彼方の空間と此方の空間が峻別されていることに留意すべきであり、二つの空間が同じ「夕」の時間に包摂されながらも、別個の位相で存立していることに注意を要するべきであろう。

ではなぜ『京に着ける夕』の書き出しにおいて夜のイメージが強調

され、「汽車」と「余」が各々異なるベクトルを示唆するのであろうか。夜の「暗」さの中で二つの位相空間が指定されるとすれば、「舞台背景」としての「京都」にどのような影響があるのだろうか。

再び、冒頭部の引用をみてみたい。前述のごとく、ここでの主語は「汽車」である。「流星の疾」さで「二百里の春を貰」き、「暗い國」へと「去」る。この「汽車」が言外の意味として包含するものを考えれば、おのずと本小品における「京都」の意味が浮き彫りにされてくるだろう。「汽車」は漱石の作品において重要なイメージであるが次に、本小品の冒頭で「暗い國」に去つた「汽車」の意味を考える上で重要な『草枕』の一文をみてみたい。

・愈現實世界へ引きずり出された。汽車の見える所を現實世界と云ふ。汽車程二十世紀の文明を代表するものはあるまい。何百と云ふ人間を同じ箱へ詰めて轟と通る。情け容赦はない。詰め込まれた人間は皆同程度の速力で、同一の停車場へとまつてさうして、同様に蒸氣の恩澤に浴さねばならぬ。人は汽車へ乗ると云ふ。人は汽車で行くと云ふ。余は運搬されると云ふ。汽車程個性を輕蔑したものはない。 (『草枕』十三)

「汽車程二十世紀の文明を代表するものは」といふとし、「同程度の速力」「同一の停車場」を通過する「個性を輕蔑」した近代の「運搬」手段としての認識が表れている。してみると、『京に着ける夕』冒頭で、「七條のプラツトフォーム」に「振り落と」した「汽車」のそれに通底する認識が透き見られるのではないだろうか。つまり「汽車」によつて「運搬される」という主客が転倒した認識である。「汽車」

虚子が後年回想した文章であるが、漱石の虚子宛書簡の日付を見ると、四月十日付であり、まさに二人は明治四〇年の「京都」を共有していた。しかし、虚子は「下鴨あたりの光景」は、「非常に變化」し、「東京風の家」が目につくとしている。してみると、小品に現れた下鴨の風景「藁吹と思はれる不揃な家の間を通り抜けて」とは大きく印象を異にしているのがわかる。ともあれ、近代化された現実の「京都」がある一方、『京に着ける夕』においては、次の一文にみるように、同時代に共有されていた文脈とは明らかに異なる位相で捉えられている。

・唯さへ京は淋しい所である。原に眞葛、川に加茂、山に比叡と愛宕と鞍馬、ことごとく昔の儘の原と川と山である。昔の儘の原と川と山の間にある、一條、二條、三條をつくして九條に至つても十條に至つても、皆昔の儘である。

明治四〇年の「京都」をもつて、「唯さへ京は淋しい所」「ことごとく昔の儘」としている。加えて直筆原稿の記述をみると、「唯さへ」という言葉が後に付け加えられ、「淋しい」「京」が一層強調された改変となっているのがわかる。このように表象された小品の「京都」は、一体何を意味するのであろうか。

当代随一とされる土木事業を完成させ、欧米諸国でも例を見ない水力による発電を開始し、全国に先駆けて電車を走らせた「京都」は、明治初年の「廃都」ではもはやありえなかった。のみならず、東京以外で初の開催となった「第四回内国勸業博覧会」を成功に導き、京都帝国大学や京都帝室博物館に代表される文教施設も相次いで整備され、目新しい洋風建築も立ち並ぶ近代的な都市空間を編成しつつあったの

である。また電気事業も拡大の一端をたどり、京都の夜は電灯によって随所に明るさがみなぎっていた。ここまできて我々は『京に着ける夕』内部に表象された「京都」と、外部に存在する実際上の「京都」の大きな差異を見つけ出すことができたと思われる。すなわち『京に着ける夕』において「京都」は、「寒」く「淋し」く「ことごとく昔の儘」として造型されていたが、それは「近代化」しつつある実際上の都市「京都」とは異なるフィクショナルな都市空間であった。そしてその表現と現実との段差は、必然的に一つの問いを生ずることになると思われる。なぜ『京に着ける夕』の「京都」は、「寒」く「淋し」く「ことごとく昔の儘」として造型されねばならなかったのだろうか。換言すれば日本屈指の近代都市として再生した現実の「京都」を、表現の上で捨象しなければならなかった理由とは何かを問わなければならないということである。実は、そこにこそ本作の「大きな意味」が含まれていると考えられるのである。次節では、小品「京に着ける夕」に内在化した二つの空間の意味を「暗い國」と「遐かなる國」という言葉に注目しながら明らかにしていきたい。

三 「暗い國」と「遐かなる國」

『京に着ける夕』はその表題の如く、まず空間としての「京都」と、時間としての「夕」が、強調される仕組みとなっている。作品における、こうした空間と時間の設定は、書き出しの三行においても反復され強化されているといつてよいだろう。

の作詞で発表された『地理教育鐵道唱歌』のことである。東海道編は一番の新橋から神戸まで六六番あり、その四五番から五三番までは「京都」に関する部分である。その四六番には次のようにある。

・東寺の塔を左にて とまれば七條ステーション

京都々々とよびたつる 驛夫のこゑも勇ましや

『地理教育鐵道唱歌』第一集 四六

凋落が甚だしかった明治初年の京都は後景に付され、「驛夫」の声にみる「勇まし」さには、新生京都の矜持がみてとれよう。また旅行者の側からいえば「驛夫のこゑ」を「勇まし」く聞く「京都」イメージが共有されていたともいえる。歌詞はこの後、伝統的な京都の神社仏閣を歌い、観光都市としての側面も提示する。さらに五一番では、伝統文化の都としての「京都」が、近代的な都市として再生されていく一端を窺い知ることができるとなっている。

・琵琶湖を引きて通したる 疏水の工事は南禅寺

岩切り抜きて舟をやる 知識の進歩も見られたり

『地理教育鐵道唱歌』第一集 五一

近代的な土木工事と、伝統的な寺院がある風景を一行に織り込み、近代「京都」を象徴しているともいえる歌詞である。水運や鉄道、電力事業などの産業復興に大きな役割を担った「疏水事業」は、当時日本において最大級の土木工事であった。こうした大規模な公共事業は、人口に膾炙した「鐵道唱歌」に歌われる程、同時代に共有される「京都」イメージを形成していたのである。ここで明治四〇年当時の「七條停車場」を紹介する一文をみてみたい。

・七條停車場 下京區烏丸通り七條南にあり明治十年の創立にして始めは京都神戸間のみ交通せしが現今に於ては東は青森西は下關間を往復す貨物の集散乗客の出入流石に屈指の停車場なり又京都鐵道の基點は當構内にありて舞鶴軍港に通ずる國家樞要の線路にして現今は園部まで開通す沿道名勝頗る多し關西鐵道の停車場は同驛の南半丁にあり又市内各所及び伏見に通ずる電氣鐵道は此所より發し四通八通の便に供す 『京都名勝案内』（明治四〇年）

漱石が降り立った「七條停車場」は、当時関西交通の要であっただけでなく、物資の集散や軍事的な要衝に繋がる基点として、「國家樞要」の「屈指」のターミナルであった。そうした日本有数の停車場にふさわしく、明治四〇年における京都市の人口は四〇万人を超え、東京、大阪に次ぐ産業都市として着実な発展をみせていたのである。

漱石もまた、こうした「京都」の変貌を小品執筆以前において目の当たりにしていた。日記には、三月三十日の「大學（京都帝國大學）」をはじめ、同三十一日の「疏水（水路閣）」、四月一日の「京極（新京極）」、同三日には「博物館（京都帝室博物館）」などに足を運んでいるのがわかる。加えて電車を利用した記述もあり（七條停車場―伏見間）、子規と来た「十五年前」とは様変わりした都市景観を肌で感じていた筈である。また、漱石が逗留した「糺の森」周辺に関しても、高浜虚子が次のような言及をしている。¹⁵⁾

・下鴨あたりの光景は、私が吉田の下宿に居た時分に比べると非常に變化してゐた。以前の京都では見られなかつた東京風の家が建つてゐた。

れは同年開催された「平安遷都千百年紀年祭」並びに「第四回内国勸業博覧会」にあわせて開催されたもので、二月一日には七条停車場と伏見油掛間が開業し、博覧会初日である四月一日には七条停車場から南禅寺船溜りを結ぶ約七キロメートルが開業した。雑誌『太陽』には次のようにある。

・◎京都の電氣鐵道 琵琶湖疏水を利用して最も著大の効績を見るべきものは水力電氣とす、乃ち電氣鐵道は實に此電動力を利用して京都市内及其附近の往來交通に便するものにて是本邦創始の事業なり、(略)客室の腰掛けには天鷲絨を張り詰め其美麗なる宛も汽車上等室の如し

『太陽』第一卷第四号 工業(明治二八年四月五日)
日本初の「電氣鐵道」が絵入りで紹介され、「琵琶湖疏水」による「水力電氣」が都市交通にまで及んだ点を強調する。客室の描写に至っては「其美麗なる宛も汽車上等室の如し」と、淡々とした筆致ながらも賞賛している。重要なのは「京都」が当時のメディアによって目に見えて明らかな新技術とともに紹介されたという点にあり、同時代の「京都」イメージに及ぼした影響は決して小さくはなかったであろうということである。実際「第四回内国勸業博覧会」は東京以外で初の開催となり、入場者は四月一日から四か月の会期中に一一三万人をこえる活況を呈した。

「第四回内国勸業博覧会」が近代「京都」における大きな転換点であったことは多言を要しないが、では、その開催当時「京都」はどのような認識で捉えられていたのであろうか。次の資料をみてみたい。

・勸業博覧會開場式

四月一日の朝、煦々として東山の上を照し、駘蕩たる春色は戦捷の餘威に加へて、今日の盛典に遭遇したれば、花は笑ひ鳥は歌ひて、京都の天地は多年蕭條の夢を破り、今や浮びも出づらんかとたどらるゝは、そも故ある事なりけり

『太陽』第一卷第五号 社会(明治二八年五月五日)
日清戦争の帰趨が既に決しつづあつた明治二八年四月一日朝の情景を、内国博の開会と併せて称揚している一文である。ここでは当時の「京都」認識を端的に表す「京都の天地は多年蕭條の夢を破り」の一節に注目してみたい。「京都」は、長年の「蕭條」つまり「ものさびしい」さまを脱しつづあり、まさに今「浮び」揚がらんばかりであるとしている。「殖産興業」の国是に則つた国家イベントの開会に寄せたやや誇張された表現ではあるが、京都近代化のメルクマールとなつた内国博の歴史的意義を考えれば、明治二八年の時点で、既に「うらさびれた都」という言説から脱却しつづある一つの証左となりうるであろう。

同時代において「疏水事業」が、特筆大書すべき事例であつたことは枚挙に暇がないが、『太陽』第一卷第七号「農業」には、「電氣鐵道」「電燈」「インクライン」等々、「京都の工業」を進展せしめる原動力としての疏水及び水力発電事業が大きく取り上げられ、「我國稀有の大工業」であるとの認識が示されている。次に見る 鉄道唱歌「汽笛一声」にみえる「京都」もまた、東京遷都によつて衰微した都としては造型されていない。この鉄道唱歌は明治三十三年に大和田建樹

二 近代化された京都／『京に着ける夕』

小品『京に着ける夕』に表された〈京都〉は、「山」「川」「原」に囲繞され、「暗い池の底」の表現に象徴的なように、周囲と隔絶した空間として切り出されている。時間的な位相としては、「ことごとく昔の儘」「桓武天皇の御宇」といった、まさに「太古の京」が前景化され強調されているといつてよい。しかし、こうした『京に着ける夕』に表象された〈京都〉と、明治四〇年当時の「京都」とはそもそも重なるものであろうか。つまり小品において「淋しい所」と表現された〈京都〉と、日本第三の都市として着実に発展しつつあった実際の「京都」とは果たして等価に結び付けられるものであろうかということである。本節では表象としての〈京都〉に對置される、實際上の「京都」に着目することで、『京に着ける夕』に表現された〈京都〉が、いかに当時の「京都」をとりまく言説とは異なる位相で捉えられているかを提示したい。

まず、京都が〈近代化〉を達成する過程で、その前史ともいえるべき明治初期における京都衰退と東京遷都に目を向けたい。元治元（一八六四）年七月一九日、京都市中は突如として戦場の様相を呈するに至る。前年の八月一八日の政変で京都を追われた尊攘派の長州が、三〇〇の軍を率いて上洛し、公武合体派の薩摩・会津と京都市中で市街戦となったいわゆる「蛤御門の変」である。この戦闘で京都は戦火に包まれ、御所や二条城はかるうじて無事だったものの、全市街の六割を焼失することとなった。¹²「京のドンドン焼け」ともよばれる蛤御門

の変が、その後の京都に与えた影響は大きく、次の記事にも変の余波が長く尾をひいたことが窺われる。

・元治甲子兵燹の後、市人往々草舎に仮住するに、漸々葺営し、已に旧觀に復すと雖もなほ偶々茅茨の存するを見る、又板上に敗瓦を駢ぶる者まま之あり、大に都下の光景を損ず、今度総区長より悉く除き去れとの達しあり。『京都新聞』 明治六年二月

「元治甲子兵燹」から市中は概して以前の景觀を取り戻しつつも、「なほ偶々茅茨」の存在を認めるとある所から、京都には変後十年に至つてなお幕末の兵火の爪痕が残っていたことになる。ともあれ、京都の街に甚大な被害をもたらした「蛤御門の変」からの回復もみないまま、明治元（一八六八）年七月一七日、江戸は東京と改められ、新たに東京府が開設された。¹³

明治三（一八七〇）年、三七万人余あった京都の人口は、天皇や太政官が東京へと移るにともない漸減の一端をたどり、明治五年には約二四万人、明治七年には二二万人へと激減する。このように明治初年の京都は、幕末維新の戦火に加え、東京遷都にともなう天皇、宮家、公卿、官吏、有力町人の相次ぐ転出により疲弊の度を深め、政治・経済ともに著しい後退を余儀なくされたのである。しかし、その後、官民一体となった京都振興策が模索され、明治二三（一八九〇）年の「琵琶湖疏水」第一期工事の完成を皮切りに、大規模な都市改造計画が行われるに至る。明治二四（一八九一）年には日本初の営業用水力発電所となる蹴上発電所が稼働し、この電力を用いて全国初の電気鉄道「京都電気鉄道会社」が明治二八（一八九五）年に設立された。こ

であるとする。水川隆夫『漱石の京都』⁹⁾では、漱石と京都の関係を、作品や日記、書簡などを含めて詳細に検証し、漱石の京都体験が作品に及ぼした影響に言及する。このように『京に着ける夕』をめぐる論及は、作家論的視座から把握したものが主流となっているといえよう。概括すれば、研究史における『京に着ける夕』は、漱石の「随筆」として動かしがたい位置が与えられ、そこに内在する創作的な側面は等閑視されてきたことである。この小品は、あくまでも漱石の明治四〇年三月末から四月初旬における京都体験そのままのものとして受容され、そこに表象された〈京都〉もまた現実の「京都」と等号で結ばれてきたのである。

しかし、二宮智之「夏目漱石『京に着ける夕』論——『鶴』の表現と正岡子規との関わりを中心に」¹⁰⁾では、俳句表現を視点に小品を読み直した時、題材の選択や構成に作為的な点を挙げ、「創作」としての側面に言及する。

・「京に着ける夕」は、紀行文、随筆的な小品として捉えられているが、日記や書簡、断片などの資料、あるいは直筆原稿などから見れば、題材を選択し、構成にも創作としての作為が強くはたらいっていると考えられる。その意味で「京に着ける夕」も創作された作品としてみることも必要であろう。

ここでは、漱石と子規の関係が『京に着ける夕』に強く反映していることを、その構成から導き出したが、引用にみるように、そこには「創作としての作為」が窺われるとし、小品を「創作された作品」としてみる視点を開示した。この指摘を受け、ここで前掲菊地氏の『京

都文学巡礼——作家の眼からみた古都像』にある次の言葉を挙げたい。

・ 古来多くの文人墨客が京都をさまざまにとらえ、描いてきた。だがそこに描かれた京都は、作者自身の、あるいは舞台背景としての京都であって現実の京都とはまた別のものである。

『京に着ける夕』を文学作品として理解した場合、そこに表象された〈京都〉は、現実の「京都」とは異なり、その作者が織り込んだ「舞台背景」としての〈京都〉であることを強調する。この指摘が意味するのは、現実の都市「京都」から、文学作品としての『京に着ける夕』に表現された〈京都〉を相対化する可能性に言及したものにほかならず、作品固有の都市像を解明する回路が開かれているということになるだろう。こうした二宮・菊池両氏の指摘を継承しつつ、さらなる展開を企図すれば以下の通りである。もし、漱石の小品が創作された〈作品〉であるとするなら、そこに現出する〈京都〉は、とりもおさず菊地の指摘する「舞台背景」としての〈京都〉であり、現実の「京都」とは異なるものである。したがって、そこには『京に着ける夕』独自の〈京都〉像が表象されているということになるといえる。

次節では、明治四〇年の「京都」と、小品の〈京都〉との差異に着目し、『京に着ける夕』に表象された〈京都〉がいかに現実の「京都」とは異なる位相で捉えられているかに言及するものである。

ここまでいくつか例示してきた点を見ると、漱石が『京に着ける夕』の「京」「京都」という場に仮託したものに言及することは不可能ではない。東京帝大・一高の教師を辞め、職業作家としての一步を踏み出した漱石の最初の文章『京に着ける夕』は、単に「七條停車場」から「紇の森」へ向かう道程とその感興を、子規との回想をおりまぜて描いたというより、小宮のいう「現實」の経験を足場としながら、「或種の氣分」を投射した「短い小説」と考えられないだろうか。少なくとも、「現實」の京都体験をもとに仮構された「創作」的側面に言及することは可能であろう。近年の研究史においても、こうした漱石小品の創作的一面に関して、後述する二宮智之氏がこの点に言及している^⑤。

本稿では『京に着ける夕』を一つの「文学作品」として捉え、第一節において仮構された小品の「京都」を問題化する。続く第二節では、明治四〇年の「京都」と小品の「京都」の差異を指摘し、第三節において冒頭部の「暗い國」へと「去つ」ていく「汽車」の意味を検討する。最後に第三節までの考察から、この小品が指し示す「大きな意味」を明らかにし、改めて『京に着ける夕』が示す豊穡な世界の開示を試みていくものである。

一 創作された「京都」

『京に着ける夕』は前述したように、漱石の朝日新聞入社を契機に書かれたもので、掲載は『大阪朝日』のみ、明治四〇年四月九日から

一日まで上中下に分け三日間にわたり連載された。これまでの研究史を俯瞰する意味で、まず漱石の日記、明治四〇年三月二八日の記述を見てみたい。

・八時東京発○夜七条ニツク車デ下加茂ニ行く。京都ノfirst impression 寒イ／○湯ニ飛ビ込ム／○紇ノ森ノ中ニ宿ス。／春寒ノ社頭ニ鶴ヲ夢ミケリ／○暁ニ鳥ガ鳴ク。への字ニ鳴きくの字ニ鳴く／○夜中ニ時計ガチーンと鳴る

小品『京に着ける夕』は、こうした漱石の日記の表記と逐一対応するものとして評価され、安定的な理解がなされてきたといえる。このような作家・漱石の視点を通して「京都」を見るものに、岡三郎『夏目漱石研究 第三卷―「虞美人草」と「京に着ける夕」の研究』^⑥がある。総数八百頁にも及ぶ紙幅を「虞美人草」と「京に着ける夕」の分析にのみ充てたこの論考は、小品全体を一七のパラグラフに分け、一つ一つの表現を丹念にたどった精緻な検証であり、その解釈においても教示される点が極めて多い。しかし、精読を重ねていくと、いずれも作家・漱石が経験したと思われる実際の状況を敷衍した物理的な知覚表現のみの解釈に止まっている感が否めない。また菊地昌治「京都文学巡礼―作家の眼からみた古都像」^⑦では、『京に着ける夕』の記述をもとに、漱石が降り立った「七條停車場」から「下加茂」へ向う際の心理的な距離感や京都特有の底冷えなどを、明治四〇年の京都から導き出している。角田旅人「漱石『小品』の世界一面―人と人の間」^⑧でも、「東京大学の教師から新聞社のお抱え作家へと転身して行く自身の姿が重ね合わされていると読むことは、むしろ自然な成り行き」

(資料1—中央気象台1907/3/27~31) (資料3—京都測候所1907/3/27~31)

空氣ノ温度 AIR TEMPERATURE												
日 Day.	午前 A. M.											正午 Noon.
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	
27	7.1	7.2	7.2	7.1	7.0	6.5	6.5	6.7	6.7	6.5	6.5	6.5
28	7.4	7.4	7.4	7.4	7.5	7.6	7.6	7.5	7.4	7.6	7.8	7.5
29	7.5	7.7	7.6	7.6	7.4	7.3	7.3	7.5	7.6	7.6	7.2	7.6
30	7.5	7.7	7.6	7.6	7.4	7.3	7.3	7.5	7.6	7.6	7.2	7.6
31	7.5	7.7	7.6	7.6	7.4	7.3	7.3	7.5	7.6	7.6	7.2	7.6
平均 Mean.	7.1	7.2	7.2	7.1	7.0	6.5	6.5	6.7	6.7	6.5	6.5	6.5

(資料2—東京朝日1907/3/29)

東京博覧會

雲天なびく大繁昌

昨午午後より又々雨

降り出し夕刻より霰となりたり

Month of March, 1907								(Continued)
AIR TEMPERATURE °C								DAY
2 a.m.	6 a.m.	10 a.m.	2 p.m.	6 p.m.	10 p.m.	Sum	Mean	
6.8	6.2	8.0	8.4	6.3	5.6	41.3	6.88	27
4.6	3.8	7.6	10.8	5.0	5.1	12.7	4.95	28
7.2	7.4	7.2	9.0	6.0	4.6	22.2	7.33	29
2.1	9.0	11.2	12.6	5.8	7.3	22.3	4.88	30
9.2	9.8	9.6	13.9	7.5	4.7	23.3	5.22	31
20.7	30.5	43.6	54.7	31.0	21.3	78.4	25.66	Sum
1.58	1.10	8.72	14.56	6.20	2.26	30.80	4.13	Mean

(資料4—東京朝日1907/3/30)

彼岸過の霰

昨午午後より又々雨

降り出し夕刻より霰となりたり

漱石が新橋停車場を出た明治四〇年三月二八日午前八時、東京の気温は摂氏「五・二」度⁽³⁾（資料1）、漱石があとにした東京の天候について新聞には次のようにある（資料2）。

・正午頃より又々曇天となりて雨の氣遣はれし上氣候俄に寒く綿入の重着に襟巻して出る程なりし

（『東京朝日』明治四〇年三月二九日）

二八日午後二時の記録で東京は「九・九度」に対し、京都は「一〇・八度」（資料3）であり、わずかであるが東京の方が寒い。そして、漱石が七條停車場に着いた同日夕刻、京都の気温は午後六時の記録で「五・〇度」⁽⁴⁾（資料3）、これを東京出発時の「五・二度」と比較して、「東京を立つ時は日本にこんな寒い所があるとは思はなかつた。」という表現は果たして妥当であろうか。加えて翌二九日の東京では記事にみるように「霰」さえ降っている（資料4）。

● 彼岸過の霰 昨午午後より又々雨降り出し夕刻より霰となりたり
（『東京朝日』明治四〇年三月三〇日）

二九日午後六時の観測で東京は「一・五度」、一方、京都は「六度」であり（資料3）、東京の方が格段に寒いといえる。ここでみてくるのは、当時、東京と京都との気温差はわずかで、日本のなかで京都が特別寒いわけではないということである。むしろ東京の方が寒いとさえいえる。

ここにもやはり「京都」をして肉体的にも精神的にも「寒い」所としなければならなかった意識的な改変がみてとれるのではないだろうか。

つまり、入社後の漱石の文学作品は全て朝日新聞が初出であり、前掲の朝日側との申し合わせを忠実に履行した形で発表されているのである。朝日文芸欄に発表された純然たるエッセイや、その後の評論を除けば、小品を含む作品はすべて朝日の小説欄に発表されていることから、『京に着ける夕』や他の小品群も、漱石の小説と同列に、創作された作品としてみることが可能なのではないだろうか。あくまでこれは、漱石の「文学的作物」認識を発表媒体の側からみたにすぎないが、研究史において漱石の小品を「随筆」としてのみ捉える認識に一考を付す余地が見いだせると考えられる。後年、小宮豊隆は漱石の「小品」を次のように評価する⁽²⁾。

・初期の「小品」では漱石は、勿論自分の身邊の事も澤山書いてゐるが、然し多く、短い小説を書くやうな心持で、其所に現實以外の世界を創造しようとした。是は別に非難すべき事でもなんでもない。殊に藝術家は、自分の想像が動くままに、現實以外の、もしくは現實以上の世界を、創造する權利を持つてゐる。のみならず或種の氣分は、さういふ世界を借りるのでなければ、到底適切には表現出来ないものである。

ここで小宮がいうのは、「現實以外」または「現實以上」の「世界」を芸術家が「創造」し、そこに「或種の氣分」を投影する漱石「小品」における手法に言及したものである。「現實」を足がかりとして、「創造」された世界に「或種の氣分」を投影するという初期の漱石「小品」の特色を指摘したものであり、その意味において『京に着ける夕』にも「現實以外」あるいは「現實以上」の世界が内包されて

いると考えるのは不自然ではないだろう。

実際『京に着ける夕』で強調される「京」・「京都」は、明治四〇年の「京都」とは異なる位相で捉えられているのが明らかであり、漱石の日記との照応においても、その段差は指摘できる。例えば小品執筆日とされる四月六日まで、ほぼ一週間の京都滞在中、漱石は清水や上賀茂神社といった神社仏閣をめぐりながら、京都帝国大学（三月二九日）や琵琶湖疏水（同三一）、新京極（四月一日）、京都帝室博物館（四月三日）等、「京都」のいわゆる近代化を象徴する場にも足を運んでいる。しかし、小品『京に着ける夕』において表象された〈京都〉は、「唯さへ京は淋しい所」「ことごとく昔の儘」というものであった。また直筆原稿にみえる表記からも、「京都」という空間に「寒」さや「淋」さを強調する改変が見て取れる。例えば、

・此淋しい京を、春寒の宵に疾く走る汽車から會釋なく振り落とさ
れた余は、淋しいながら、寒いながら通らねばならぬ。南から北
へ一町が尽きて、家が尽きて、灯が尽きる北の果迄通らねばなら
ぬ。

傍線部「淋しいながら、寒いながら」は、直筆原稿をみると後に書き加えられたものであり、傍線部「南から北へ」の部分にある「南」と「北」の文字については、直筆原稿において黒く塗りつぶされているものの、当初「東」から「西」であったことが確認できる。こうした改変は、小品における〈京都〉に附した符牒のひとつであり、小品における「作為」として見過ごすことの出来ない箇所である。ここで小品の虚構性を強く示唆する一つの資料を次にあげたい。

作家の「随筆」という枠組みに回収されてしまい、その解釈が一面的に過ぎる傾向があるということである。無論『京に着ける夕』をはじめ、漱石の多くの小品が「随筆」として理解されることに異論をさしはさむものではない。ただ、そこに、漱石の伝記的事項に依存した解釈の片寄りがあはしないだろうかということである。そこで本稿ではまず『京に着ける夕』を実体験そのままの「随筆」としてのみとらえる見方を転換し、「創作」された文学作品としての一面を開示したい。表現と現実の段差から、漱石の実際の京都体験「fact（事実）」にことよせた、意識的な強調、捨象等の「fiction（虚構）」に言及する。その上で、漱石の作品に通底する視点を『京に着ける夕』から抽出するものである。

まず漱石が職業作家として一步を踏み出すまでの創作に対する意識を概観してみたい。高浜虚子へ宛てた書簡には次のようにある。

・とにかくやめたきは教師、やりたきは創作。創作さへ出来れば夫丈で天に對しても人に對しても義理は立つと存候。自己に對しては無論の事に候。
(明治三十八年九月一七日)

漱石の明治三十八年九月時点における「教師」という地位への倦怠と「創作」に対する並々ならぬ希望が表れている。漱石は、「教師」としての義務のかたわら「創作」を意識した生活を送りつつ、明治四〇年三月朝日入社をもって、年来の職業作家の地位を得るのである。しかし、こうした漱石の「創作」への強い願望をもって、小品『京に着ける夕』が「創作」であるなどと主張するのではない。ただ、学者として前途を嘱望された漱石が、安定した「教師」職をなげうち、周囲を

瞠目させる創作家への転身を果たした以上、その最初の作物には漱石自身の文学的矜持が表れ、数年来の「創作」願望が表出していたとしても不思議ではないということである。むしろ、職業作家として初めてものした初め文章を、単なる事実そのままの「随筆」としてのみとらえるのは、その魅力の一斑を覆い隠してしまう結果となってしまうのではないだろうか。漱石は朝日専属の作家となるにあたって、自身の希望を次のように表明している。明治四〇年三月一日の坂元雪鳥宛書簡には、

・ 小生の文学的作物は一切を挙げて朝日新聞に掲載する事
一 但し全く非文学的ならぬもの（誰が見ても）或は二三頁の端もの、もしくは新聞に不向なる学説の論文等は無断にて適當な所へ掲載の自由を得度と存候

「作物」を「文学的」と「非文学的」なものに分けているところからみれば、漱石入社後のいわゆる「文学的作物」は全て「朝日新聞に掲載」されることになる。してみると入社後初め文章で、大阪朝日に掲載された『京に着ける夕』もまた、漱石のいう「文学的作物」の一つとみることができよう。もし、漱石のいうように朝日掲載の作物が全て「文学的作物」だとすれば、この「文学的作物」ということが表すところの「作物」とは一体どのようなものであろうか。

漱石は、明治四〇年四月の『京に着ける夕』から大正五年一二月の『明暗』まで、小品を含む一八作品を朝日新聞に発表し、その間、東京朝日の「朝日文芸欄」には「イズムの功過」等三篇のエッセイを発表、文芸欄廃止後も四篇のエッセイや評論を朝日紙上に発表している。

夏目漱石『京に着ける夕』論

――〈近代以前〉への憧憬――

佐藤良太

〔抄録〕

夏目漱石『京に着ける夕』（明治四〇年四月）は、漱石が朝日新聞に入社し、職業作家として最初に書いた小品である。これまでの研究史では、「随筆」として漱石の実体験と連動するかたちでの論及が主であったが、本論ではその「創作」的側面に言及する。その上で、近代文明を相対化する視点を摘出し、漱石文学を貫く西欧近代への懐疑という問題系を内包した作品であることを明示する。特に、「汽車は」で始まる小品が、「社頭に鶴」という

俳句で終わる点に注目し、〈近代〉の喩としての「汽車」が向かう〈暗い國〉と、〈近代以前〉に誘われた「余」が向かう〈遐かなる國〉という二つの空間の意味を明らかにしつつ、〈近代〉から疎外され神話的表象に収斂する小品の〈大きな意味〉を提示するものである。

キーワード 創作、暗い國、遐かなる國、近代、近代以前

序 問題の所在

夏目漱石が東京帝国大学の講師職を辞し、曲折をへて朝日新聞入社を決意したのは明治四〇年三月一六日のことである。¹ 同月二八日、朝日新聞社主村山龍平や、当時京都帝国大学文科の学長であった狩野亨吉に会うため、関西へ向け車中の人となった。その旅行を契機にものした小品『京に着ける夕』は、これまで漱石の「随筆」として理解さ

れ、作家・漱石の心情を色濃く投影した作品として評価されてきた。例えば「淋しく」「薄寒」い「京」という表現を漱石の実体験そのままの描写ととり、表現と現実を二重写しに解釈していく読み方が一般に流通してきたといえよう。いうまでもなく「小品」という形式において、実体的な作家を素材として読み解いていくのは従来からの手法であるが、日記や書簡、断片といったいわば作家の言説に小品の解釈が偏向してしまっている感はぬぐえない。言い換えれば、「小品」が

- (37) 後藤昭雄編『日本詩紀拾遺』（吉川弘文館、二〇〇〇年）五九頁。
- (38) 『平安遺文』四九四四号。
- (39) 新編日本古典文学全集本『沙石集』巻第一ノ八「生類を神に供ずる不審の事」。今堀太逸「神社と悪人往生―諏訪信仰の展開―」（『神祇信仰の展開と仏教』（吉川弘文館、一九九〇年）。
- (40) 佐藤眞人「伝大江匡房『扶桑明月集』について」（『神道宗教』一一八号、一九八五年）。
- (41) 『平安遺文』一二五〇号。
- (42) 『注好選』巻中、五八。
- (43) 追塩前掲論文（32）。
- (44) 日本古典文学全集本『梁塵秘抄』巻二、仏歌、二七七。
- (45) 新日本古典文学大系本『今昔物語集』巻一七一―一五、「依地藏示從愛宕護移伯耆大山僧語」。但し、同巻一九―三二「陸奥国神報守平維叙恩語」には、神を「苦患」の中存在とする觀念が見られる。
- (46) 群書類従本『本朝無題詩』巻七、藤原通憲「熊野路次瀧尻宿即事」。
- 『平安遺文』二二九一号「高野山沙門覺鏤申文」。『長秋記』長承三年（一二三四）二月一日条。『平安遺文』二五四四号「紀伊国大伝法院陳状案」。いずれも熊野もしくは高野山に關係する史料であり、「本地」という呼称の起源が同地にあったことも考えられる。
- (47) 日本思想大系本『本朝神仙伝』泰澄伝。
- (48) 日本古典文学全集本『梁塵秘抄』巻二、四句神歌、神分、二七五。
- (49) 菅原信海『『耀天記』の成立』（『東洋の思想と宗教』創刊号、一九八四年）。
- (50) 山崎誠「江都督納言願文集佚文」（研究叢書一三一『中世学問史の基底と展開』和泉書院、一九九三年）。
- (51) 後世の用例については、今堀前掲論文（一）参照。筆者の所蔵する『和光垂跡之事』は享保一三年（一二二八）の写本であるが、その中で著者宥快は「悲華經云、為利末代衆生、示現大明神、心地觀經云、和光同塵」と述べており、釈迦に限定されない「大明神」信仰が伺える。

（なかむら いっせい

文学研究科日本史学専攻博士後期課程

（指導…今堀 太逸 教授）

二〇〇八年九月二十五日受理

- 国文』五〇巻六号、一九八一年。後に研究叢書一三一『中世学問史の基底と展開』和泉書院、一九九三年に所収。身延文庫本文は山崎論文に、六地藏寺本文は六地藏寺善本叢刊、第三巻『江都督納言願文集』(汲古書院、一九八四年)によった。なお、吉原浩人は論文「神仏習合思想史上の大江匡房」―『江都督納言願文集』『本朝神仙伝』などにみる本地の探求と顕彰―の二〇八頁で「日吉大明神」(引用者注:「身延文庫本により校訂」との注記あり)、同一一三頁で「日吉大神」の神号を採用されるというように、両者を特に区別されることなく使用され、また山崎氏が「稻荷大神」と表記されたものを何故か「稻荷大明神」と記されているが、大神と大明神の区別に伴う時代性を考えれば、軽視出来ない。吉原浩人「神仏習合思想史上の大江匡房」―『江都督納言願文集』『本朝神仙伝』などにみる本地の探求と顕彰―(和漢比較文学会編、和漢比較文学叢書14『説話文学と漢文学』汲古書院、一九九四年)。同「八幡信仰史上における大江匡房」(『講演集』第三二集、全国八幡宮連合総本部)では、「日吉大神」と「稻荷大明神」が採用されている。
- (18) 山中裕編『御堂関白記全註釈 寛仁元年』国書刊行会、一九八五年参照。
- (19) 国史大系本『朝野群載』巻十一、内記。
- (20) 日本思想大系本『法華験記』巻下、第八六「天王寺別当道命阿闍梨」。
- (21) 今堀前掲論文(1)参照。
- (22) 一國の「鎮守」ならぬ「鎮主」は、管見の限りでは寛弘元年(一〇〇四)十月十四日に奉げられた『本朝文粹』巻一三―一四〇一、大江匡衡「於尾張国熱田神社供養大般若経願文」が初見である。ここには「特熱田権現之垂跡」という言葉も見えているが、元々「鎮守」としての神自体が仏教に由来する以上、仏教と神祇信仰の關係について考える際の手がかりになるであろう。寺院以外の地域の「鎮守」という概念が最初に見えているのは、永承元年(二〇四六)の「河内守源頼信告文案」であり、「先祖之権現者本朝之鎮守」とある。
- 『平安遺文』六四〇号参照。これ以降の例は全て院政期のもの。『平安遺文』一四五四号、一七九三号、一九九三号、二五六〇号、二六二二号など。『本朝文粹』は新日本古典文学大系本を参照した。
- (23) 『平安遺文』八〇一号。
- (24) 『平安遺文』七九七号。
- (25) 『平安遺文』八二四号。
- (26) 浅香年木「泰澄和尚伝」試考(『古代文化』三六一五、一九八四年)。後、下出積與編、民衆宗教史叢書第十八巻「白山信仰」雄山閣、一九八六年に収録。
- (27) 『本朝続文粹』巻十一。斎藤松太郎・古賀彦次郎校『正統本朝文粹』(国書刊行会、一九一八年)を参照した。
- (28) 新日本古典文学大系本『三宝絵』僧宝部、十一月、熊野八講。『平安遺文』五〇〇五号。
- (29) 『平安遺文』一七六九号。
- (30) 『諸縁起 口不足本』所収敬白文「奉永置浄行僧侶六口於宇佐御許山勤修法華三昧祈 八幡大菩薩法樂事」。
- (31) 吉原浩人「石清水不断念仏縁起」考・附訳註 ―延久二年の後三条天皇・大江匡房と八幡信仰―(和漢比較文学会編、和漢比較文学叢書4『中古文学と漢文学II』汲古書院、一九八七年)では、八幡阿弥陀観の先駆とされているが、筆者の見解はこれとは異なる。
- (32) 三崎前掲論文(1)。
- (33) 吉原前掲論文(17)。吉田一彦「垂迹思想の受容と展開 ―本地垂迹説の成立過程―」(速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六年)。追塩千尋『今昔物語集』本朝部の神について(『速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六年)。
- (34) 速水侑「撰関期文人貴族の時代観」―『三宝絵』を中心に―(同『平安仏教と末法思想』(吉川弘文館、二〇〇六年)。
- (35) 『本朝続文粹』巻十一。本文は(26)参照。
- (36) 『平安遺文』補六七に、「加賀国白山妙理権現御宝殿内」として関連する内容が見えている。永治二年(一一四二)のもの。

た)。

- (5) 『門葉記』巻第七十九、如法經一。『大正新脩大藏經』図像部、十一、p104aを参照した。壺道については菅原信海「山王七社の形成」(『東洋の思想と宗教』第四号、一九八七年)参照。

- (6) 田島德音「山王神道と一実神道」(『大正大学々報』第二十七号、一九三七年)では、「この壺道の文は貞観九年代のものなりや否や疑問なきに非ざれども、一道は此年代に山門に住せし僧なりき」と述べられている。

- (7) 『日本国語大辞典』は、『平家物語』巻二「山門滅亡」の「三国」を初見とする。『正法眼蔵』の該当語は、加藤宗厚編、櫻井秀雄修訂版監修『修訂正法眼蔵要語索引』上巻(名著普及会、一九八七年)一〇二三頁参照。また、『愚管抄』巻三にも「三国ノ風儀」として見えている。日本古典文学大系本を参照した。『平安遺文』五五号「観心寺縁起実録帳案」は、承和四年(八三七)の成立で、「三国稟承」とあるが『河内長野市史』第四巻、史料編一、一九七二年に、正本は石山寺にあるという応永元年(一三九四)の追記があり、実際の成立はこの頃まで下る可能性がある。「観心寺縁起実録帳案」については、中井真孝氏の御教示によった。『醍醐寺文書』三〇一号は、『吾妻鏡』建保四年(一一一八)二月十九日条の引くもので、同月九日の成立であるが、『平家物語』とほぼ同時期の「三国」の用例が見られる。仏教圏という意味での「三国」の成立については、海野一隆「粟散辺土」と「大日本国」―中世日本人の国土観―(『東洋地理学研究 日本篇』清文堂、二〇〇五年)参照。

- (8) 平安期の伊勢信仰と仏教の関係については、荻原龍夫「伊勢神宮と仏教」(『明治大学人文科学研究所紀要』七、一九六八年)参照。後に荻原龍夫編、民衆宗教史叢書第一巻『伊勢信仰Ⅰ 古代・中世』(雄山閣出版、一九八五年)に収録された。

- (9) 西田長男「石清水八幡宮」(『神道史研究』五輯二号、一九五七年)、『日本神道史研究』第八巻、神社編上、講談社、一九七八年に収録)。八馬朱代「円融天皇と石清水八幡宮―神社行幸を中心に―」(『日本

- 歴史』六八四号、二〇〇五年)。吉原浩人「八幡神に対する「宗廟」の呼称をめぐる―大江匡房の活動を中心に―」(『東洋の思想と宗教』一〇号、一九九三年)によれば、伊勢・八幡の序列が定まるのは院政期になってからであるという。

- (10) 義江明子「平野社の成立と変質―外威神説をめぐる―」(『日本歴史』四二九号、一九八四年)。「日本三代実録」貞観元年(八五九)八月二十八日条には、恵亮が賀茂神・春日神のために延暦寺年分度者を求めたとあり、延暦寺と春日は早い時期から結びついていたといえるかもしれないが、天長年中には廻らないであろうし、この場合も大明神ではなく春日神となっている。

- (11) 金井典美「金沢文庫本古書『諏波御記文』と『諏波私注』」(『諏訪信仰史』名著出版、一九八二年)によれば、「諏波」と表記した史料は『諏波御記文』、『諏波私注』、『融通念仏縁起』、神長本『上社物忌令』しかなく、いずれも鎌倉後期以降のものである。『門葉記』の例を新たにこれに加えることが出来るが、元々「諏訪」となっていたものを転載時に「諏波」とする可能性は低いのではないか。

- (12) 日本古典文学全集本『梁塵秘抄』巻二、四句神歌、神分。

- (13) 今堀前掲論文(一)。同氏は長久年間(一〇四〇〜一〇四四)に成立した『法華験記』巻下、第八六「天王寺別当道命阿闍梨」の「住吉大明神」も「たまたま「明神」号に「大」の字を加えて記したに過ぎない」とされたが、「住吉大社司解」に見られた通り、すでに公式のものとして存在していた称号であろう。

- (14) 年代は『群書解題』の岩橋小弥太氏の御指摘による。

- (15) 『平安遺文』一二八号、三二〇号。

- (16) 新日本古典文学大系本『三宝絵』僧宝部、八幡宮放生会。前田本は広幡の下の大に「止」の傍注あり。新日本古典文学大系本の底本である東寺観智院本と前田本の比較は、小泉弘・高橋伸幸編、笠間叢書一三一『三宝絵集成 諸本対照』(笠間書院、一九八〇年)によった。『平安遺文』六四〇号。

- (17) 山崎誠「身延文庫本『江都督納言願文集』零本について」(『国語

かつたし、明神号との区別も確たるものではなかった。

十一世紀後半には、春日のような「大明神」に限らず、神を菩薩ないしは仏の「垂跡」とする説が見え、神事に携わる者が悪業から離れることが主張されるようになるが、垂跡である神の役割は仏法を末法の世に突入して以降も伝えることであり、直接衆生を救済することは、阿弥陀と同一視された白山、弥勒と同一視された十禅師の例が古く、確認出来るのは十二世紀前半になってからである。

それより前には仏菩薩の垂跡である神々の役割は護法であると見なされていたのであり、諸社への舍利奉納も護法を期待して行われたものであろう。

十二世紀前半には、『悲華經』にあるとして「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」という偈が流布していたが、本来は仏教とは無関係であった大明神と大沙明神が同一視されて成立したものであると考えられる。

当時はまだ仏教の立場から神祇を信仰することを否定する意見も根強く、『悲華經』ほかに仮託された語句を否定しないまでも、神は仏の代わりに救済してくれる存在ではなく、仏法に近づける存在であり、仏法が「正道」であるという意見も存在した。

ほぼ同時期に発生した「観音」が大明神として「示現」するという偈、「釈迦」が「末法中」に大明神として「現」ずという偈は、本地垂迹説の定着に伴い、十三世紀以降は釈迦・観音を本地としない神々を対象としても使用されるようになる。

「現大明神」という偈は、仏教の中で仏菩薩の化身として神々が捉

えられるようになる中で生まれたものであつて、偈が先行して神々が仏菩薩の化身とされたものではなく、また末法突入直後に各地で信仰されていた大明神と偈の関係も現時点では確認出来ない。

以上が本稿で得られた結論であるが、現在本地垂迹説と呼ばれている信仰は、その形成期においては本地や垂迹(垂跡)という単語を使用しているとは限らず、その思想的背景にも違いがあったようであるが、本稿では細かい追求に至らなかった。

権現号の広がり、大明神号のその後の流布と併せて、今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) 主な先行研究は以下の通り。三崎良周「神仏習合思想と悲華經」『印度學佛教學研究』九卷一号、一九六一年。今堀太逸「大明神号の成立と展開」『神祇信仰の展開と仏教』吉川弘文館、一九九〇年。金光哲「八幡神と応神天皇」『鷹陵史学』二六号、二〇〇〇年。野村卓美「『悲華經』と説話文学」(同『中世仏教説話論考』和泉書院、二〇〇五年)。
- (2) 『平安遺文』補遺一号。「住吉大社解」の名で収録されている。
- (3) 西田一民「仮名遣を通して見たる住吉大社神代記」『萬葉』六三三、一九六七年。後に「住吉大社神代記の仮名遣」と改題の上、同『日本上代の文章と表記』風間書房、一九七〇年に収録。以上は金前掲論文(1)にまとめがある。
- (4) 坂本太郎「古代研究の進歩というもの——とくに文献の研究について——」(『古代の日本』月報九号、角川書店、一九七一年)。同「住吉神社神代記」について(『国史学』八九号、一九七二年。同『日本古代史叢考』吉川弘文館、一九八三年に収録。また坂本太郎著作集第四卷『風土記と万葉集』吉川弘文館、一九八八年にも収録され

は一一二〇～一一八〇年頃に成立したもののらしいが、そこには釈迦が日吉山王という神に現じたとして、「我彼国ニ光ヲ和、神ト現シテ衆生ヲ利益センズルナリト、往古如来法身ノ大士ダチニ仰ラレ合テ」成立したものであるという説明がある⁴⁹⁾。

『注好選』とは異なり、人を仏法に近づけるのではなく、直接衆生を「利益」する存在としての神が肯定的に見られたものと判断してよからう。

「春日之大明神」が「垂跡往古如来」とされていたことは第二章で見た通りであるが、天仁二年（一一〇九）に書かれたと考えられる大江匡房の願文には、「稻荷大神者本法身之大士」という記述が見られることから、各地の神が「往古如来」や「法身ノ大士」の垂跡と考えられていた時代に、山王は釈迦の垂跡であり、諸神に優越すると主張したものと考えられる⁵⁰⁾。

事実、「山王一切ノ神ノ本ニテ御スルトハミルベキ也」という記述も見られる。

そして、この中で「尺迦ノ化導ノ方便サマザマナル中ニ、神ト現ゼント思食ケル事」として、「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」という偈が紹介されている。

「現大明神」は本来神の正体を「釈迦」に限定して通用していたものであり、「示現大明神」も「観音」についてののみ言われていたものであったが、「山王事」は釈迦の化身である「大明神」を山王に限定されるものと主張している。

後世の用例を見る限りでは、『悲華經』出典とされた「示現大明神」

ないしは「現大明神」の偈が一人歩きして山王以外にも適用されることになるのだが、当初は釈迦と観音に限って「大明神」の正体とされていたことは、注目されてよい⁵¹⁾。

神の正体に仏菩薩をあてることがは、「大明神」の偈が登場する以前から始まっており、その対象も「往古如来」などの曖昧なものである期間が長かったとはいえ、偈の登場する時代までには熊野に阿弥陀・観音をあて、白山に阿弥陀をあてることが行われていた。

「大明神」の偈は、各社に特定の仏菩薩があてられていく中で、釈迦・観音信仰に基づいて造作されたものであり、神の正体を定める運動の中で生まれたものではあっても、運動を生んだものではなく、大明神号の成立と共に成立したものでもない。

その成立は、十二世紀前半をそう遡るものではなかったであろう。

まとめ

大明神号の初見は『日本三代実録』仁和二年（八八六）八月七日条にある「松尾大明神」であり、これが偶然の産物ではなかったことは、十世紀前半に成立した『本朝月令』に「松尾大明神」とあることからも伺うことが出来、住吉・大鳥・氣比でも十世紀中には大明神号が使用されていたことを確認することが出来る。

『御堂関白記』寛仁元年（一一〇一）十月一日条の記された時点で大明神と呼ばれる神が特別視されていたことは間違いないが、それは特別崇敬を受けていたという以上のものではなく、仏教的神号ではな

れたものであろう。

『注好選』では、仏・菩薩・天部を内として、それらが日本の神という外として「護」ってくれることを想定しているようである。

「護」る対象は、神による救済を認める側は人と解釈したであろうが、①の内容からすれば、『注好選』では末世に仏法を護り、仏法を伝えることで「度衆生」しているものと解釈していたものと考えられよう。

④も解釈しがたいが、日吉や熊野の十二神を護法善神とし、菩薩を圍繞する存在と見なしたものであろうか。

これらはいずれも当時の社会に流布していた俗説であり、神を仏法の立場から肯定的に評価する考え方が求められていたということが伺える。

しかし、『注好選』の編者は、これらはあくまでも「権」であるとして、仏法という「正道」に入ることを最優先している。

「神の辺」において神の本体である仏菩薩の法に背くことを危惧する点は、藤原明衡や大江匡房と共通しているが、明衡や匡房が神のために仏法に反する行動をとらないように修正を求めていたのに対し、『注好選』は最初から神との接触を拒否しているのである。

「有論」の一節とされた文章も、『注好選』の編者か、それと思想的立場を同じくする人物によって、ほぼ同じ時代に造作されたものであろう。

しかし、結局は仏教的立場から神を肯定的に捉える思想が優勢となり、それまで「古仏垂跡」といったあいまいな表現が使用されていた

神々にも、特定の仏菩薩が「本地」の名で冠されるようになっていき、『注好選』のような見方は消滅する。⁴⁶⁾

【十七】『本朝神仙伝』の「示現大明神」

序文を欠くが大江匡房の作と伝承されてきた『本朝神仙伝』には、泰澄が諸社を訪ねて「本覚」を問うた中で、稻荷社で念誦していると夢で帳の中から女が「本体観世音、常在補陀洛、為度衆生故、示現大明神」と言ったという話が記されている。⁴⁷⁾

【十八】『梁塵秘抄』の「示現大明神」

『梁塵秘抄』は、『梁塵秘抄口伝集』巻十の中に、嘉応元年（一一六九）までに九巻まで完成させたとれる記述があることから、それまでには現在目にするこの出来る歌詞集一・二巻も編纂されていたものと考えられるが、その中に神歌として「本体観世音、常在補陀洛の山、為度や衆生、生々示現大明神」という今様が収録されている。⁴⁸⁾

特に稻荷の今様とする記述はないが、それだけに各地の神の「本体」が観世音であり、「大明神」として示現しているのだという信仰を助けたものと思われる。

なお、観音に関わる両者の例には、末法中を意識した形跡は存在しない。

【十九】「山王事」の「現大明神」

貞応二年（一二二二）の注記を持つ『耀天記』の中で、「山王事」

その上で、「有論」にいわくとして、「一礼一切諸神祇、正受蛇身五百度、現世福德更不来、後生仏法永遠離」という文を引き、戒めている。

以上の内容からは、やはり十二世紀前半に成立した『今昔物語集』の編者と同様に、神祇信仰を必ずしも好意的に見ておらず、仏法に帰依することを重視する『注好選』の編者の思想が伺えるが、それ以外にも注目すべき点が散見される。⁴³

①には「大沙明神」が人々に「精進」をさせるとあるが、この場合人々は神に応じて精進することによって自ら仏法と結縁して救済されるのであって、神と結縁することで救済されるということにはならない。

また、神は「崇」を示しても恩恵をもたらしておらず、供物も財貨に対する「染着」を捨てさせるための方便であって、神が受け取って代りに利益をもたらすのではなく、染着を捨てることで仏法の観点から利益があるというように、神自体による利益は認められていない。

大沙明神の「沙」というのは、おそらく「釈迦の御法は天竺に玄奘三蔵弘むとも深沙大王渡さずはこの世に仏法なからまし」と歌われた深沙大王を意識してつけられたものであり、末法の世に人々を救済するのではなく、人々に仏法を伝えて救済に導く神の称号として考案され、後に既存の大明神号が同一視されたものであろう。⁴⁴

『注好選』の編者は、大沙明神と大明神を同一視しているが、本来は別物と考えられる。

しかし、『注好選』で引用されたような、神に対して間接的な救済

しか認めていない説から②を解釈すると、「度衆生」という言葉も、仏の代りに神が人々を救済するのではなく、神が仏法に人々を導くという意味になり、神の役割は限定されたものになろう。

もつとも、これはあくまでも『注好選』編者の考えから解釈した場合であって、神の役割を積極的に評価していない『今昔物語集』でさえ、伯耆国大山の神を指して「彼ノ権現ハ地藏菩薩ノ垂跡、大智明権現ト申ス」と記した説話を記載したことを思えば、十二世紀前半には神を仏の垂跡としてその救済を称揚する説とそれを否定する説がせめぎあっており、神が直接救済してくれるものとして「度衆生」を解した場合も存在したであろう。⁴⁵

①④の説も「有論」の説も出典は不明であり、おそらくは一節ないしは偈のみが偽作されて既存の經典の一部として流布していたものであって、『注好選』の編者も既存の説を著書に収録し、俎上に上げたものと考えられるからである。

③の「内護外護度衆生」というのは解釈が難しい。

内を本文中の釈迦・普賢のような仏菩薩、外を摩利支天のような天部として解釈することも出来るし、仏・菩薩・天部が家の内外で人を守護してくれるともとれる。

仏典で内・外といえば、仏法とそれ以外という意味になるが、当時は直接經典を読んでいない層に広く流布していた文句であろうから、俗な意味にもとられたであろう。

引用にあたって断章取義が行われることは珍しくないが、これらの一節や偈も、意味の取り方に幅があることで、却って広範囲に使用さ

どで生類を神に奉げていたことに先駆けており、興味深い³⁹⁾。

しかし、一〇六〇年に藤原明衡が、一〇七〇年に大江匡房が、それぞれ神に従来通りの神饌を奉げることを否定し、法施に代えることを主張していたことを思えば、この「官宣旨案」自体が後世の産物ではないかという疑いが生じる。

「金刺朝廷大津宮御宇」という錯綜した文は、欽明天皇の時代に三輪明神が顕れ、天智天皇の時代に比叡山に天降ったという説を述べたものであろうが、この伝承は康和五年(一一〇三)の官符に見られたという記述が『山王縁起』などに見られるものの、これ以前の例は無い⁴⁰⁾。

つまり初見ということになるが、救済者としての「大明神」の初見であり、結縁・済度を行うという点から仏菩薩の化身であると考えられるにも拘らず神饌を受納する神の初見でもあることを考えれば、「官宣旨案」の成立はもつと後、「殺生祭神」の認められる鎌倉時代頃ではないか。

応徳三年(一一〇八六)の「尚侍藤原氏施入状」には、すでに「熊野権現弥陀観音垂跡」とする説が見られ、「法界衆生」の利益が約束されているものの、大明神号とは関係なく、生類を捧げるような祭祀が行われていたかも知れない⁴¹⁾。

十一世紀の「大明神」は、まだ仏菩薩の「垂跡」した護法神であって、自らが末法の世の衆生を救済してはいなかったと考えられる。

第三章 「現大明神」の出現

【十六】『注好選』の「現大明神」

「示現大明神」に相当する偈の初見は、東寺観智院旧蔵本の奥書に仁平二年(一一五二)伝領とあり、それ以前の成立と見られる『注好選』である⁴²⁾。

本文ではまず、仏教において神祇信仰を肯定した例として、四つの経の文章が紹介される。

①末世の衆生は悪心で結縁の機会が無いので、「尺迦」は「大沙明神」と現じて、男女に一日一夜の「精進」を勤めさせて結縁として内法に導き、従わない者には「崇」をなし、「染着」することがないように帛・銭は他境に投じさせようという誓いを立てた。

②『悲花経』に、「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」とある。

③『優利曼陀羅呪経』に、「尺迦・普賢・金剛手・薬師・文殊・地藏尊・梅檀香仏・摩利支・得大勢至・無量寿・内護外護度衆生」とある。

④『大集経』に、「十二神所居者、是菩薩所住也」とある。

これらの説を挙げた上で、『注好選』の作者は、これらの文に執着した人が「神道」を仰いで「仏法」を軽んじ、「神辺」にいて「法」に背くようなことがあるとして、神は「権」であり、衆生を「禁」しむるものであって、仏法に入ることこそが「正道」であり、神の方は「邪法」であると結論づけるのである。

ことでもあり、舍利の奉納は「諸社の本地をいよいよ明らかに」し、「神の威徳の増長に資する」ために行われたものであるとされた。³²⁾

当時すでに本地垂迹説が諸国に浸透していたことは、近年の研究結果からも首肯しがたいことである。³³⁾

しかし、平安中期には西方で滅んだ仏法が日本に渡って後世まで伝えられるという概念が成立しており、その際には舍利も共に伝来したものと考えられていた。³⁴⁾

この思想が顕著なのが、総序で「像法」を説いた源為憲の『三宝絵』であるが、為憲自身が草創に関与した勸学会が「ワガミチ尽ズハ、コノ会モタヘズシテ、竜花三会ニイタラシメム」と紹介されていることは、『石清水不断念仏縁起』で八幡が三昧を「万葉」に留めてくれることを期待されていたことを想起させる。³⁵⁾

藤原明衡も末法突入を控えた永承六年（一〇五一）の「比叡山不断経縁起」の中で、この行事が「山王権現」の「護持」を受けて「三会之席」に伝えられることを述べている。³⁶⁾

藤原実範は康平五年（一〇六二）の「円城寺龍花会縁起」の中で、「弥勒如来」とは別に同寺を守護する神としての「新羅明神」を描いた。³⁷⁾

藤原敦光は保安三年（一一二二）の「白山上人縁起」の中で、「末法万年之間、弥陀一教可遺之故」に、「不断」に弥陀宝号を念ずる会に結縁して救われるべきだと述べているが、いずれも末法は仏法を伝える契機とされこそすれ、不安をもつて迎えられていないという点は、『三宝絵』について速水侑氏が指摘されたのと同様であった。

匡房・明衡・実範は、神は仏法を護持して法会を後代に伝えさせてくれる存在だと見ているが、諸社に舍利が奉納されたことは、仏法の象徴であった舍利を神々に護持してもらうことが目的であったと考えられる。

但し、敦光の例では、「妙理権現初現弥陀身」じた土地に精舎が建立されたとされており、仏が神という形で直接衆生を救済している。³⁸⁾ 敦光の時代までに、護法の神から救済の神へと觀念が変化していたのであり、舍利の救済が大明神の救済となったのではないか。

敦光が十禅師を指して「明神本地亦弥勒」とし、結縁を願った詩を献じたことが『延暦寺記録』に記されているが、当時のものであるとすれば、「本地」という言葉が後世と同じ意味を持って使用され、本地を持つ神に救済を願うという思想が成立していたことが伺えよう。³⁹⁾

【十五】「官宣旨案」永保元年（一〇八一）の「日吉大明神」

神が直接救済する存在となったもので最も古いのは、永保元年（一〇八一）の日吉社に対する「官宣旨案」であると思われる、その冒頭には次のように書かれている。⁴⁰⁾

右、得彼社去月日解状称、謹檢案内、日吉大明神者金刺朝廷大津宮御宇之時、初天降坐、自爾以来以神事神役之結縁、為衆生済度、善巧以供祭神供之備進、為群類拔済之化道、其来尚、

日吉という「大明神」が直接人々を済度するという内容は、第三節で述べる『耀天記』の内容と共通しており、「神事神役」によって結縁・救済がなされるという発想も、鎌倉時代に叡島・諏訪・宇都宮な

○に藤原明衡が執筆した「定春日祭使并従類寄宿寺家近辺領地不可用魚鳥饗饌事」⁽²⁷⁾である。

「右春日大明神」で始まる本文では、人々が「明神」を敬っているが、「仏地」であるにも拘らず、「神祠」にことを寄せて「仏説」を忘れ、二季祭に十斎日を避けずにいるとして、そもそも我が国は「神国」であり、往古は「無仏」であったので因果の道を知らずにいたが、欽明天皇・聖德太子の時代以降は仏法を崇めるようになったのであるとして、祭に魚鳥を用い、僧侶を忌むことの不当性を述べている。

その上で、「空迷権化之霧自忘本覺之月、雖仮大明神之号、盖乃摩訶薩之身也」とし、興福寺は藤原の「氏寺」であり、春日は「氏社」なのであるから、興福寺の法施によって「明神之威光」を増すべきであるとして、殺生禁断を説いている。

ここでも、「大明神」と「明神」は同じものとされている。

また、「春日大明神」の本体が菩薩であることが説かれている。

もともと、『三宝絵』で熊野の神が仏法と結縁する機会を設けて「菩薩垂跡」と呼ばれた例や、長保五年(一〇〇三)に成立した『諸縁起 口不足本』所収の「高良十講会縁起」にある「山有権現、是古仏垂跡乎」という例や、保延四年(一一三八)の文書に見える「春日之大明神者為護東大寺興福寺仏法、垂跡往古如来也」という例に見られるように、十二世紀の前半までは、神を仏菩薩の化身としながらも、特定の仏菩薩に対応させていないことが多い。⁽²⁸⁾

天永三年(一一一二)の時点で春日を指して「大明神垂跡」と言った例もあるが、こちらも同様であった。⁽²⁹⁾

『三宝絵』の例は、仏教と縁のなかった辺土に仏教を広めた神だから「菩薩垂跡」としたものであって、都にはそもそも仏教が広まっていたために、神を持ち出して「菩薩垂跡」とする必要がなかった。

保延四年の「春日之大明神」の例もすでにある仏法を守護する神として扱われたものであって、末法に突入し、従来の仏菩薩が直接出てくる代わりに神という仮の姿をとるという概念とは別のものであった。

明衡が「春日大明神」を菩薩の化身としたのは、殺生を止めさせるためであって、承徳三年(一〇九九)に宇佐御許山で八幡大菩薩に法華三昧を奉げた大江匡房と同趣意の思想を見せている。⁽³⁰⁾

匡房は延久二年(一〇七〇)に「石清水不断念仏縁起」を書き、その中で八幡を「本覺理性之月、誠雖照蓮台於仏位、和光同塵之日、猶垂叢祀於神道」と表現しているが、ここで八幡に要求されていたのは創始された「三昧」を「万葉」に伝える護法の役割であって、八幡を阿弥陀と同一視して往生を願うものではなかった。⁽³¹⁾

『悲華經』由来とされた「現大明神」の偈は、釈迦が「大明神」という神に示現して直接「末法中」の人々を救済するという思想を述べたものであって、人々を救済する仏法を神という垂跡の形で守護するという思想は、似て非なるものと言えよう。

三崎良周氏は、「現大明神」の偈は舍利の功德を説いた『大乘悲分陀利經』の文に由来するとされた上で、長暦二年(一〇三八)に「諸社」に、永承四年(一〇四九)に「五畿七道五十五社」に、延久二年(一〇七〇)に「五畿七道諸社」に、それぞれ舍利が奉納されていることを指摘され、「当時は、既に本地垂迹思想は諸国に浸透している

文中に「明神御在所」とあることからすれば、「明神」は伊勢や八幡に賀茂・稲荷のような「大明神」も含んだ称号であろう。

【十】『法花驗記』の「住吉大明神」

長久年間（一〇四〇～一〇四四）に成立した『法花驗記』には、道命が『法華経』を読む時には、「金峰山藏王・熊野権現・住吉大明神」が来たという記述があるが、同じ話の中で「住吉明神」と「松尾明神」とも書かれていることからすれば、「大明神」は特に敬意を表した称号ではあっても、「明神」との間に本質的な違いがあったとは考えにくい。²⁰

松尾も「大明神」と呼ばれていたことは、すでに見た通りである。

【十一】十一世紀の神名帳の「大明神」

十一世紀の神名帳を調査された今堀太逸氏は、大明神という神号が諸国の正一位ないしは従一位に叙せられた「国内鎮守の神」にのみ見られたということを指摘されている。²¹

この時代の神を対象に「国内鎮守」という表現を使用することが妥当かについては疑問もあるが、公に認められた国内の主要な神々に限って使用されていた称号と考えられる。²²

【十二】「東大寺起請案」天喜四年（一〇五六）の「大仏八幡鎮守諸大明神」

天喜四年（一〇五六）の「東大寺起請案」は、「大仏八幡鎮守諸大

明神」を対象としており、末尾には「惣行事 八幡大菩薩」以下、「判」として気比気他・五百余所・廿五所・□大明神が見えている。²³

前者は「鎮守」と「諸大明神」ではなく、「鎮守」の「諸大明神」という意味であろうが、同年に書かれた「東大寺五師等日記案」からは「鎮守二十五所乃岡」があったことが知られるから、「鎮守諸大明神」は廿五所であって、特別な崇敬を奉げていたものと考えられる。²⁴

【十三】「讃岐国善通寺田島地子支配状案」天喜四年（一〇五六）の「天麻大明神」

また、やはり同年の「讃岐国善通寺田島地子支配状案」には、「起請」の後に「証成大行事」として天麻大明神を、次いで雷氣明神・塔立明神・蕪津明神を挙げており、これも同寺の鎮守と見られる。²⁵

この頃になると神名帳と寺院の鎮守に「大明神」の称号が見えており、起請の際には神を「行事」と呼んでいたことが分かる。

浄蔵に仮託された『泰澄和尚伝記』に見える「小白山別山大行事」という名称も、この頃成立したものであろう。²⁶

山王二十一社中の中七社に属する大行事・新行事も同様である。

しかし、これらの「大明神」がいずれも釈迦あるいは観音の「示現」したものだとする史料は見えてこない。

【十四】「定春日祭使并従類寄宿寺家近辺領地不可用魚鳥饗饌事」康平三年（一〇六〇）の「春日大明神」

次に「大明神」と仏の関係について述べたのは、康平三年（一〇六

を持つ観智院旧蔵本の「大明神」は、当時のものではないとしてよいであろう。

なお、同様の書き換えの例として、身延文庫本『江都督納言願文集』所収の「日吉仁王経擬作」では「日吉大明神」となっているが、六地藏寺本の「日吉仁王経」では、「日吉大神」となっているものが挙げられる¹⁷⁾。

山崎誠氏は、身延文庫本は「紙様書風等から」鎌倉中期の書写本と見なされるものの、内容は永承七年(一四三五)に書写された六地藏寺本の方が古態を留めているとされているが、神号に関して言えばその通りであり、院政期には大神号が通用していたものを、鎌倉時代には大明神号が仏の垂跡を示すものとして広まっていたことから、修正されたものであろう。

次節では、十一世紀の大明神号がいかなるものと見られていたのかということを追っていくこととしたい。

第二章 護法と大明神

【九】『御堂関白記』寛仁元年(一〇一七)十月一日条の「大明神」

十一世紀初めの「大明神」号の概念について考える手がかりになると考えられるのが、『御堂関白記』寛仁元年(一〇一七)十月一日条である。

この日、摂政藤原頼通の所から藤原定頼が使いとして来て、五十八具の神宝が三具余つたと道長に相談していたが、それは香嶋(鹿島

カ)と香取と平岡(牧岡カ)、また春日と大原野に倣って、宇佐とは「同社本末」にあたる石清水に奉ることで決着がついた。

『小右記』によれば、石清水には神宝を三具奉ることが慣例となっていたようである¹⁸⁾。

また、宣命も五十三巻ある内の一通が余ったというので相談を受けたため、道長は豊受宮のものではないかと答えた。

宣命には「明神御在所」があるものであり、伊勢・宇治。五十鈴川上、宇佐八幡、石清水などがそうであったが、この度は大事であるので「御在所」を指さない豊受宮も加えられたのではないかと、道長は判断したのである。

そして、「賀茂。稻荷等。御所所。只大明神者。別別所御神。無別宣命也云云」という言葉で記述をしめくくっている。

賀茂・稻荷などは複数の場所に祀られているが、大明神の場合は、別々の所に祀られている神であるからといって、別に宣命を用意する必要はないという意味であらう。

『朝野群載』には伊勢・石清水・賀茂・平野に対する宣命が記されているが、伊勢・石清水には在所が記されているのに対して、賀茂・平野にはそれが無い¹⁹⁾。

『小右記』では大原野・賀茂が「大明神」とされていたが、「大明神」というのは、複数の箇所に祀られて崇敬されていることもある高位の神を指して用いられていたものではないか。

そして、そこには伊勢や八幡は含まれていなかった。また、仏教的な意義も認められない。

松尾と上下鴨社の氏人の縁起が載せられている。

「大明神」とあるのは本文中でこの箇所のみであるが、醍醐天皇の母にあたる贈皇太后藤原胤子を「先帝之妣」と記す本書が成立した頃には、松尾と上下鴨を指して「大明神」と呼んでいたことが知られよう。¹⁴

『本朝月令』は「秦氏本系帳」よりこの逸話を引いたとしているが、これ以前に「秦氏本系帳云。正一位勳一等松尾大神御社者。」という記述も見られるので、「松尾大明神」という呼称は、『秦氏本系帳』の成立した時代ではなく、『本朝月令』が成立した十世紀前半のものと考えられる。

【五】「和泉国大鳥神社流記帳」延喜二年（九二二）の「大鳥大明神」

【六】「太政官符案」天元五年（九八二）の氣比「大明神」

これ以外にも、延喜二年（九二二）の「和泉国大鳥神社流記帳」に「正一位勳八等大鳥大明神一所」とあり、天元五年（九八二）の「太政官符案」にも「氣比太神宮寺」が雷火で焼失した際、「只大明神法躰并像」のみが運び出された¹⁵とある。

以上の例から、今堀氏の言われる「末法」突入以前から大明神号は存在していたのであり、「示現大明神」の偈は大明神号の成立後に作られたものであるということが出来よう。

【七】『小右記』治安三年（一〇二三）六月十日条の「賀茂文明神」、同年十一月廿八日条の「大原野大明神」

金光哲氏は「住吉大社司解」と『秦氏本系帳』の成立した元慶年間すでに「示現大明神」の思想があったとされ、『小右記』治安三年（一〇二三）六月十日条で「賀茂丈（大カ）明神」が、同年十一月廿八日条で「大原野大明神」が、それぞれ「仁王経」講説の対象となっていたことを挙げられているが、大明神号の存在と般若經典の講説を以ってただちに仏菩薩が「大明神」として「示現」するという思想があったとは言いがたい。

「賀茂大明神」のことは、同じ『小右記』の万寿二年（一〇二五）十月三十日条、長元二年（一〇二九）九月廿七日条、長元三年（一〇三〇）四月廿七日条、同年九月廿三日条にも見えているが、いずれも春秋二季に大極殿で行われていた仁王講に関わるものである。

【八】東寺観智院旧蔵本『三宝絵』僧宝部、八幡宮放生会の「広幡八幡大明神」

これ以外にも、永観二年（九八四）に成立した『三宝絵』に、「辛嶋ノ勝氏カタテマツレル日記ニ云」として、元は「広幡八幡大明神」といった八幡が「護国靈驗威力神通大自在王菩薩」と改称したという記述があるが、大明神とするのは文永十年（一二七三）に書写された東寺観智院旧蔵本のみで、寛喜二年（一二三〇）の写本を正徳五年（一七一五）に書写した前田本では、「広幡大八幡大神」となっている¹⁶。また、「河内守源頼信告文案」にも、「当初ノ宝号者、広幡八幡之大神也、禰宜辛嶋勝波豆米之時、託宣日記云、吾カ名ハ護国靈驗威力神通大自在王菩薩云々」とあるので、文永十年（一二七三）書写の奥書

されるような身近な存在とされていたとは考えにくい。⁽⁸⁾

また、八幡を皇位継承の神として重視することは、天長十年(八三三)四月五日に仁明天皇の即位奉幣が宇佐の「八幡大菩薩宮及香椎宮」に対して行われたことに始まるらしいが、石清水八幡宮が史書に初めて姿を現すのは貞観三年(八六一)五月十五日に行われた祈雨奉幣の際であり、貞観七年(八六五)四月十七日に奉幣が行われた時点では、平野や藤原冬嗣の東一条第の天岩戸開神よりも低い地位にあった。

西田長男氏は、石清水が賀茂をしのぐ地位に到達するのは『日本紀略』延喜十六年(九一六)六月十二日条に見える臨時奉幣以降のことであるとされている。⁽⁹⁾

天元二年(九七九)に恒常的な神社行幸が始まった際、円融天皇の石清水参詣は、賀茂・平野に先んじて行われた。

『本朝世紀』天慶二年(九三九)五月十五日条には、「依東国西国群賊悖乱事。奉遣諸社并東海東山兩道明神臨時幣帛使。伊勢。石。賀。松。平。原。稻。春。神。住等已下也」とあるが、貞観九年の時点では伊勢・八幡・賀茂・松尾という順序が成立していたか、疑問がある。

皇室ゆかりの神である平野よりも藤原氏ゆかりの大原(野力)・春日を優先させている点も、藤原氏の勢力が増した平安中期以降のものであることを推測させよう。⁽¹⁰⁾

最後に「十二番亥日。諏波大明神」とあるが、先述の『三十神勧請記』にも「二日。諏波大明神」とあり、後世三十番神で二日を諏訪大明神に配当していることから考えても、「諏波」は諏訪のことである

う。⁽¹¹⁾

しかし、諏訪が九世紀の時点で伊勢以下の神々と同列に論じられるほどの信仰を中央において得ていたかは疑問がある。

このことは諏訪と共に三十日に配当した吉備大明神を挙げている『三十神勧請記』も同様であり、諏訪・吉備が『梁塵秘抄』の中で「関より東の軍神、鹿島香取諏訪の宮」や「関より西なる軍神、一品中山、安芸なる厳島、備中なる吉備津宮」と歌われていることからすれば、地方の「軍神」に対する信仰が高まった十二世紀末以降の成立ではないか。⁽¹²⁾

【三】『日本三代実録』仁和二年(八八六)八月七日条の「松尾大明神」結局のところ、確実に当時のものである「大明神」号の初例は、『日本三代実録』仁和二年(八八六)八月七日条の止雨の告文の中にある「松尾大明神」となるであろう。

かつて、今堀太逸氏は「示現大明神」の偈が「末法中」と時代を特定していることから、永承七年(一〇五二)以前の像法の時代に「大明神」号が普及していたとは考えがたいとして、「松尾大神」と記すべきを「大明神」としたものであらうとされた。⁽¹³⁾

【四】『本朝月令』の「松尾大明神」

しかし、『本朝月令』には「雷公」が「戸上矢」となって鴨下社の神の娘と通じて鴨上社の神を生ませたことを記し、「戸上矢者松尾大明神是也。是以秦氏奉祭三所大明神。而鴨氏人為秦氏之聶也」という

れよう。

「大明神」の使用例は全部で五箇所である。

①冒頭の「従三位住吉大明神大社神代記」。「住吉現神大神顕座神縁起」と並ぶ。

②「御神殿四宮」の内、姫宮＝神功皇后を除く表筒男・中筒男・底筒男の三神を指して「右三前令三軍大明神」と解説したもの。

③祭神と神宝と四至について説いた後、『日本書紀』を参照したと思われる、創世から住吉の誕生と靈験について説明した文が続くが、その文の冒頭にあたる「右大明神以顕現者」。

④イザナギの禊で九神が誕生したと記し、「其底筒男命中筒男命表筒男命三所大神」に続けて、「今謂墨江御峡大神、号称住吉大明神也」と小文字で書かれた注記。

⑤「播磨国賀茂郡椅鹿山領地田畠」がもとは「大田田命兒神田田命等所領」であったが、「而氣息帶長足姫皇后御宇世所奉寄於大明神已了」とした文。

以上の例は、文章の冒頭など特殊な場所に見られるものであり、ほとんどの場合は「大神」と記されていることから、表筒男・中筒男・底筒男の三神の称号である「住吉大明神」は新しいもので、『住吉大社神代記』の編纂にあたって付け加えられたと考えられる。

【二】『門葉記』所引貞観九年（八六七）正月十四日の「大明神」二例

これに次いで年記が古いのは、『門葉記』が引く貞観九年（八六七）の『壺道記』の記事で、「壺道記云」として、伊勢・八幡・賀茂・松

尾・大原・春日・平野・大比叡・小比叡・聖真子・住吉・阪波の十二の神々が十二支に配当されてそれぞれの日に「如法經守護神」となっているというものであり、「八幡大菩薩」以外の神号は全て大明神となっている。^⑤

これらは天長年中（八二四～八三四）に円仁が定めたもので、当初は「心願」により結番に及ばなかったが、諸神の懇請により、亥日は熱田・鹿島・氣比・三尾などの大明神が合わせて番をすることになったとされている。

『門葉記』は、伊勢大明神・八幡大菩薩から貴船大明神に至る三十神を良正が延久五年（一〇七三）に記したという『三十神勧請記』に続けて『沙門壺道記』と『壺道記』を引用しており、両者の年記は同年の正月十四日となっている。

『沙門壺道記』は、天長六年（八二九）に円仁が「以国内有德神明三十箇処為守護神結番定日」としたもので、『門葉記』は三十番神の由来を説いたものとして扱っているが、十二神とするか三十神とするかという点を除けば、『沙門壺道記』も『壺道記』もほぼ同じ内容であり、同一の作者が同日に執筆した作品ということは信じがたい。^⑥

『沙門壺道記』には、「三国之間未如此有甚深善根」とあるが、日本・中国・インドを指して三国と呼ぶことは、『平家物語』や『正法眼蔵』に見えるのが初期の用例であって、『門葉記』の成立した時代にはあっても、九世紀に存在したとは考えにくい。^⑦

それでは、『壺道記』はどうであろうか。

九世紀の時点で伊勢が円仁によって日の配置を定められ、守護神と

はじめに

中世から近世にかけて、各社の神々は記紀に見えるような神名で意識されることは少なく、社名を冠した権現号や大明神号という神号で呼ばれることが大半であった。

現在でもこれらの神号で呼ばれている神は存在しているが、明治になつて多くの神社では権現・大明神・天王といった神号を廃止し、古代にも存在した大神号に代えている。

これは神仏分離に伴い、仏教的な新しい神号と見なされていたものが廃されることになつたものであるが、大明神号と仏教との関わりは、中世には『悲華經』の一節として引用された「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」あるいは「我涅槃後、於生死中、現大明神、広度衆生」という架空の偈によって意識されていたものである。

近年では野村卓美氏が『悲華經』研究の中で、『悲華經』を典拠するとされた中世の「現大明神」の偈の歴史と先行研究についてまとめられている^①。

しかし、大明神号自体の成立過程と神祇信仰との関わりについては、いまだ論じつくされているとはいえないようである。

本稿においては、中世に仏教の一環としての神祇信仰が説かれる際、根拠の一つとされていた大明神号の誕生・流布について考察することとしたい。

第一章では、十世紀の史料に見える大明神号について調査し、偈の成立する以前にすでに大明神号が存在していたことを明らかにする。

第二章では、十一世紀に大明神がどのような神として認識されていたのかについて述べ、その上で当時の神と仏教の関係がいかなるものとして考えられていたのかについて考察する。

第三章では、「現大明神」という偈が見えている『注好選』を取り上げ、同書が成立していた十二世紀前半には、神を仏菩薩の化身と見なしながらも、神による救済や神に対する信仰を認めない立場が存在したこと、その後各社の神が仏菩薩の化身であり、神が護法や仏法に人々を近づけるという間接的な役割ではなく、直接人々を救済するという考え方が定着することを明らかにしていきたい。

第一章 大明神号の成立

【一】『住吉大社神代記』天平三年(七三一)の「住吉大明神」

「大明神」という神号を使用した最古の例は、天平三年(七三一)の奥書を持ち、延暦八年(七八九)の追記の存在する『住吉大社神代記』にある「住吉大明神」であるが、成立時期に疑義が存在する^②。

西田一民氏は、仮名遣いを中心とした考察の結果、「天曆時代(九四七〜九五六)を過ぎてから、長保時代(九九九〜一〇〇三)以前」に書かれたものであり、津守氏を擁護した内容から、神主津守公守が解任された元慶三年(八七九)の事件を反映したものとされた^③。

また、坂本太郎氏も漢風諡号の記載や諱と死後のおくり名の混同などから、やはり元慶三年以降の成立と判断されている^④。

しかし、十世紀には大明神号が存在していたということは裏付けら

平安期における大明神号の成立とその意義

中村 一晴

〔抄録〕

本稿は、中世から神仏分離に至るまで仏教的神号として通用していた大明神号が何時頃誕生し、どのような過程で仏教と結びついてきたのかを、同時代の仏教から見た神祇信仰を追いながら考察したものである。

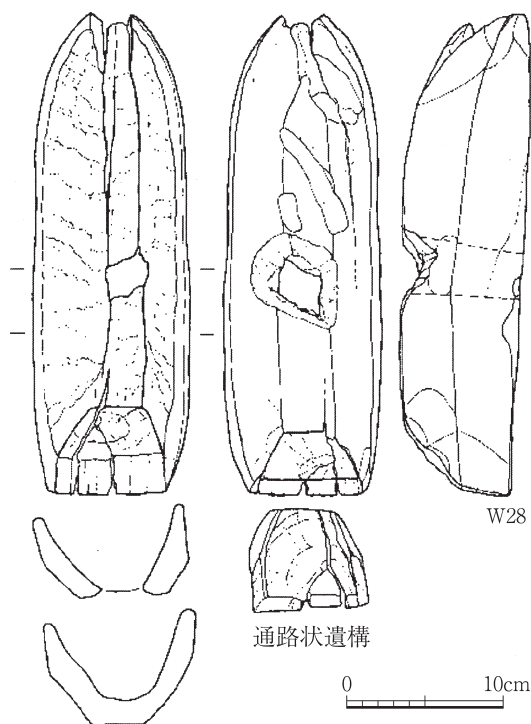
第一章では、十世紀には大明神号が存在していたことを、『住吉神社神代記』以下の史料から明らかにすると共に、『門葉記』所引史料や東寺観智院旧蔵本『三宝絵』に見える大明神号が何時頃成立したのかについて考察する。

第二章では、『御堂関白記』の中で他の神とは違う地位を与えられていた大明神とはいかなる神であったのかという点について考察し、十一世紀の神にはすでに仏菩薩の化身とする信仰が存在していたが、仏菩薩のように直接衆生を救済するのではなく、護法の役割が期待されていたことを明らかにする。

第三章では、十二世紀に成立した史料を扱い、『悲華経』を典拠として釈迦が末法中に大明神として現するという説が『注好選』に見えており、ここでは神が仏菩薩の垂跡として認められながらも、仏菩薩と同じ救済の機能は認められておらず、結局は神を信仰することが否定されているということを述べた。

その上で、同じく十二世紀前半に成立した『今昔物語集』でも神は積極的に認められていないが、その一方で神の「本地」である具体的な仏菩薩が設定されるのがこの時代であって、神が仏菩薩と同様に結縁し、往生を願う対象となっていくことを明らかにした。

キーワード 大明神、末法、垂跡、往古如来、悲華経



ほとんど包含層出土遺物である。包含層は浅く、黒灰粘土層に中世の各時期のものが含まれていた。古いもので13Cから14Cの1690、1702、の青磁類が極僅かに出土した。14C代では1711の瀬戸梅瓶、青磁の雷文帯のものが若干出土する程度である。最も多いのは15C後半代のものである。」とされている。

- (30) 『高知県社寺文化財総合調査報告書図版篇』一七〇頁図四九四、平成十六年(二〇〇四)三・三十一高知県教育委員会
- (31) 『南路志』3郡郷の部、〈下〉四五四、四五五頁所収「山横俗諺集」

(とうちか しん 文学研究科日本史学専攻博士後期課程)

(指導・今堀 太逸 教授)

二〇〇八年九月二十九日受理

- (14) 木造南仏上人坐像・像高83、5センチ、県指定文化財(昭和47年5月指定彫刻)・四万十市幡多郷土資料館蔵



- (15) 新城常三「古代水運より中世水運へ」『中世水運史の研究』平成六・十塙書房
- (16) 同書「沿海荘園年貢輸送一般」
- (17) 淡路國島飼別宮雜掌地頭和與状写『石清水文書之一』二一六東京大学史料編纂所昭和四十四年十一月復刻
- (18) 永島福太郎「讃岐神崎庄の伝領」『日本歴史二九六号』一九七三・一
- (19) 「新収蔵古絵図展・描かれた土佐の浦々」四九頁参考資料①幡多郡下田浦図・高知県立歴史民俗資料館平成十七年十一月二六日発行
- (20) 松田直則「古代から中世における中筋川流域の開発」『土佐史談二一

二号」

- (21) 「舟戸遺跡」『中村宿毛道路埋蔵文化財発掘調査概報』高知県埋蔵文化財センター一九九四
- (22) 山本哲也「四万十川流域における前期古墳の成立とその背景」『海南史学』三五号一九九七・八
- (23) 橋本和久「(3)中筋川流域の遺跡群」『中世西日本の流通と交通』高志書院二〇〇四年四月一〇日第一刷
- (24) 恵良宏「荘園と水運(その二)北九州・遠賀川流域荘園を中心として」『宇部工業高等学校校外発表研究論文』一九七五
- (25) 新城常三「五運賃の一定化」『中世水運史の研究』平成六・十・十三塙書房
- (26) 『南部町史料編』第2編文書史料二五四頁平成三年三月十五日発行綿貫友子「南部荘をめぐる海運史料について」『中世探訪・紀伊国南部荘と高田土居―検注を拒否した人々』和歌山中世荘園調査会編二〇〇一
- (28) 新城常三「海難とその処理」『中世水運史の研究』平成六・十・十三塙書房
- (29) 「坂本遺跡」高知県文化財団埋蔵文化財センター発掘調査報告書第103集2008、3高知県文化財団、埋蔵文化財センター・高知県教育委員会221頁、103図(左図参照) 舟形木製品については、215、220頁に次の所見が見られる。「舟形木製品W28は、残存長29、7センチ、高さ7、4センチ、幅9、6センチである。厚さは1、5センチ程で比較的肉厚である。複材の刳船舟で船首水押し部が差し込みとなっているが欠落している。船底中央部に帆柱穴が開く。船尾には梶が付くように穴が開いている。材質はシャシヤンボである。周辺の遺物等から15C〜16Cのものと考えられる。」
- 船形木製品の性格については、「通路状遺構から出土した舟形木製品W28は祭祀関連の可能性が強く、通路状遺構に直接伴うものではないと考えられる。出土遺物は、遺構から出土するものは少なく、

の勸進活動は、一条家政所下文によって奉加官米が幡多荘の村々に割り当てられ、沙汰人が徴収し金剛福寺に納入されている。このように金剛福寺の勸進活動は一条家の支配機構に依存しており、勸進活動の体制化が指摘できる。金剛福寺は一条家の祈禱寺として、御荘安穩、五穀豊穰、異国降伏等の公私の祈禱を行い、一条家の荘園支配を宗教的に支える役割を果たしたものと考えられる。公私の祈禱や修造のため、一条家より多くの供田を寄進され、寺領内は万難公事免除、殺生禁断、荘官・雑掌・甲乙人不入の地とされた。金剛福寺の寺領は、足摺半島以外に、幡多荘本郷の四万十川下流域や大方郷に及んでいる。幡多荘本郷の香山寺と観音寺および大方郷の飯積寺は、いずれも太平洋を望む山頂付近に位置し、十一面観音菩薩を本尊としており、これらの末寺は金剛福寺の寺領支配の拠点であるとともに観音菩薩の霊場であった。金剛福寺は、末寺が年貢の収納を請負い、また、僧侶が船所職に補任され年貢京上を請負うとともに、末寺のネットワークによって四万十川下流域の水運を掌握する等、金剛福寺の社会経済活動は一条家の荘園支配を支える重要な役割を果たしていた。中世幡多荘において、金剛福寺は有力な在地勢力であったと考えられる。中世後期の金剛福寺については今後の研究課題としたい。

〔注〕

- (1) 中ノ堂一信・中世的「勸進」の形成過程『中世の権力と民衆』日本史研究会史料部会編・創元社・昭和45年6月1日
- (2) 「金剛福寺縁起」は、享禄五年(1532)一条房家の命により金剛福寺院主・尊海が執筆している。尊海は、仁和寺真光院八代で、大

- 僧正、本名・尋守といい、東久世相国通博公息で、文明16年、16歳で出家し、天文12年11月4日、土佐足摺において72歳で入滅している。
- (3) 『九条家文書』一七四頁図書寮叢刊・宮内庁書陵部昭和四六・三・一五
- (4) 前掲書九八頁
- (5) 飯倉晴武「九条家領の成立と道家総処分状について」『日本中世の政治と史料』吉川弘文館、二〇〇三、六・十
- (6) 香宗我部氏は甲斐源氏一条忠頼の家人、中原秋家を祖とし、頼朝に召しだされ(『吾妻鏡』)、建久四年(一九三)六月、宗我部、深瀬両郷の地頭職に補任され、鎌倉初期に土佐に入部し、香美郡宗我部郷へ入部したことから、香宗我部氏を名乗った。
- (7) 土佐国古文叢四六『高知県史古代・中世史料編』
- (8) 『公卿補任』第二篇二六八頁弘安五年・從三位源成経(六十一)四月八日叙(元前土佐守)「故右大臣顯房公六代孫。故少納言重房朝臣男。(中略)文永元十・十五任土佐守(左大臣分国)同三・二・一得替。
- (9) 宮本晋平「鎌倉期公家知行国の国務運営」『史林』八七―五平成一六・九
- (10) 池内敏彰「一条摂関家と土佐国幡多庄―鎌倉時代を中心にして―」『土佐史談二〇二号』同(二)『土佐史談二〇五号』
- (11) 「金剛福寺文書」は、金剛福寺に伝来する応保元年(一一六一)から文明十一年(一四七九)までの古文書(正文、案文、写しを含め)およそ五十二通である。内容は、寺領寄進や寺領の殺生禁断・荘官不入に関する一条家政所下文、院主職讓状、船所職補任状、先達職補任状、御教書等である。
- (12) 「土佐清水市四国霊場第38番札所金剛福寺―木造千手観音立像修理報告及び像内納入品概要報告―」『高知県立歴史民俗資料館研究紀要第15号』平成19年3月31日
- (13) 橋田庫欣「とき連綿と―宿毛小史・宿毛の人々―宿毛市教育委員会平成十三年三月十二日発行

史料Qによると正応四年（一二九二）七月二十日、大仏師法橋圓海によつて飯積寺本尊として十一面観音像が造像されている。金剛福寺は、正応二年の前摂政家政所下文（史料H）に見られるように、大方郷浦国名田ノ口に一町の供田を寄進されている。飯積寺の正確な創建の時期は明らかでないが、少なくとも本尊が制作された正応四年頃以前には創建されていたことは間違いないものと考えられる。金剛福寺は正応二年（一二八九）に鎌倉期二度目の回祿があり、飯積寺の十一面観音像が制作されたのは2期目の金剛福寺の勧進活動と造営中の時期であつた。正応四年は、金剛福寺に異国降伏の祈禱が命ぜられていた年でもある。太平洋を望んで造立された飯積寺十一面観音菩薩像は、海上安全とともに、異国降伏の祈願もこめられていたのではないだろうか。飯積寺に十一面観音の等身像を造像した大仏師・法橋圓海は、幡多荘においては、ほかに、造仏の記録を残しており、金剛福寺の修造にあつた仏師の一人である可能性も高いと考えられる。^①金剛福寺縁起によれば、金剛福寺の第2期の修造は、院主快慶の時、内実の奉加により、正安二年（一三〇〇）十一月十五日に至つて完成している。

2、四万十川水運と飯積寺の役割について

幡多荘からの年貢京上の船は四万十川を下り、河口の横浜より沿岸に沿つて海上輸送がおこなわれたものと推察される。本郷の香山寺と観音寺はいずれも四万十川下流域を一望に見下ろす位置にあり、大方郷の飯積寺境内からは海上と四万十川を航行する船を監視できる。金

剛福寺は、このような香山寺、観音寺、飯積寺の三寺のネットワークによつて四万十川下流域の水運を掌握していたものと考えられる。飯積寺は大方郷における金剛福寺の寺領支配の拠点としてだけでなく、四万十川下流域と沿岸部との船舶の航行を監視する役割を果たし、海上安全の祈禱や船所の年貢輸送等、金剛福寺の社会経済活動の一端を担っていたものと推察される。

おわりに

本稿においては、中世金剛福寺の勧進活動と幡多荘における金剛福寺および末寺の社会経済活動について考察してきた。鎌倉期の一条家当主は、実経―家経―内実―内経―経通と五代にわたり、一条実経の時代には、土佐知行国主として土佐国と幡多荘を支配し、一条家政所別当の源則長が奉行人として幡多荘の莊務を担当したものと推察される。その後も源則任、源清兼等の醍醐源氏の一族が奉行人として政所下文や袖判御教書等（金剛福寺文書）を発給し、一条家の幡多荘支配が行われたものと考えられる。嘉元三年（一三〇五）には、幡多荘の大検注が実施され、莊園支配の再編が行われている。

足摺半島に位置する金剛福寺は、観音信仰の霊場として知られ、鎌倉期三度の回祿にもかかわらず、中興の祖・南仏（慶全）ら勧進上人による勧進活動と莊園領主一条家の奉加により再建され、中世寺院として発展の基礎が確立された。金剛福寺の院主職は、一条家政所下文により承認され、南仏（慶全）―快慶―心慶と継承された。金剛福寺

ことなく収め、一条家の祈禱寺としての役割を怠ることが無いようにとの右馬権頭殿（源則任）の仰せを、右衛門尉定康が奉った嘉元三年（一一三〇）五月七日付の袖判御教書である。永仁六年（一二九八）以前より、金剛福寺院主は観音寺田畠の預所々務を宛行われ、年貢の収取を請負っていたと推定される。それでは、金剛福寺院主に宛行われた観音寺の預所々務の内容はどのようなものであったのだろうか。次の無年号文書は、金剛福寺院主・心慶が、幡多荘・奉行人に進上した観音寺年貢の請文の案文と推定される。

【史料P】

去三月晦日御教書御申状、畏以下預候畢。抑観音寺御年貢間事元者、嘉元御檢注以後、刑部卿殿御奉行之御時、當寺安堵仕之刻、別納參拾貫文御年貢御定渡候之後、壺殿・宮内大輔殿已御三代旬御定候天、春拾貫文、夏拾貫文、秋拾貫文、無懈怠令究濟候之處、今更罷預如此之御沙汰候之事、恐敷不少候哉。但於去年分者伍貫文未進候者、先年連々洪水損亡之上、殊更於此観音寺者、水損超過余村、無其隱候之間、不慮之外遲怠仕候者、忝々可令沙汰進之由、以請文令言上候。全不令致疎略候。以此旨可有御披露候。恐惶謹言上

四月七日

権少僧都心慶

進上 御奉行所

史料Pによると観音寺は、嘉元元年（一一三〇）の大檢注以後、刑部卿殿（源則任）が奉行の時、観音寺村一帯の支配を任され、三十貫文で年貢を請負い、壺殿、宮内大輔殿（源清兼）と三代に渡り、春、

夏、秋にそれぞれ十貫文ずつ貢納する契約で、滞りなく上納してきたが、今回、前年の年貢五貫文が未払いであったため、三月晦日に奉行よりの叱責と督促の書状を受け取っている。金剛福寺院主心慶は、昨年度の年貢五貫文の未払いが洪水によるものであり、観音寺の水損が、他村に比べ超過しているとして、年貢納入が遅れた事を弁明し、早々に沙汰するとの奉行宛の請文を送っている。この文書でも明らかのように金剛福寺は未寺の観音寺を介して観音寺村一帯の年貢収取を請負い、預所・荘官としての役割をはたしていたと考えられる。

第三節 観音信仰と末寺飯積寺の役割について

一、飯積寺十一面観音像胎内銘について

大方郷の海拔二二メートルの飯積山頂に蓬萊山南院飯積寺がある。眼前に太平洋を臨み四万十川の河口までを眺望できる。本尊は優美な十一面観音像の等身仏で、古くから地域の人々の信仰を集めている。室町期以前の寺の記録が失われていたため、近年まで鎌倉期の飯積寺についてはその歴史が明らかでなかった。ところが、平成五年、本尊の修復がおこなわれた際に、胎内より制作時の年号と製作者名を記した墨書銘が発見され、飯積寺創建の時期と役割を考える手がかりとなった。

【史料Q】（飯積寺十一面観音像胎内銘）³⁰

觀世

（梵字）

大願主禱□房

南無十一面

引

飯積寺

正応四年七月廿日 敬白

音菩薩

引

大仏師法橋圓海

には①の御船祭料が含まれていたことが確認される。

7、船祭と観音信仰について

運賃の内訳の考察で明らかなように、幡多荘船所の運賃にも、船祭料が含まれ、船出に際しては航海安全の祈禱が行われていたと考えられる。とりわけ天候に左右される海上輸送は、遭難の危険度が高く就航に際して安全祈願の船祭が行われたものと推察される。幡多荘船所の船祭の祭祀を考えると、中筋川と四万十川の合流地点に位置する香山寺の役割が注目される。海難に際し、神仏への祈願で、史料的に最も多いのは、観世音への祈願であり、観音経の読誦であるとされる⁽²⁸⁾。

香山寺の本尊は十一面観音菩薩であり、また、山麓の坂本には十一面観音菩薩を本地とする若一王子宮が祭祀されている。年貢米の収納や積み出しが坂本において行われていたとすると、幡多荘の年貢京上に際しての船祭の祈禱は、香山寺の僧侶が執りおこなっていたのではないかと推定される。船祭は、先述のとおり「航行の安全祈願のため、神霊を船やそのひな型に移乗させ、遊幸させる神事」であるとされるが、平成十八年、香山寺山麓の坂本遺跡の発掘調査により、十四世紀～十六世紀の香山寺・里坊と推定される寺院遺跡が発掘調査され、石段、石造り溝、基壇、瓦窯跡等の遺構や陶磁器等と共に、中世の船形木製品が出土している。船形木製品の時期については十五世紀～十六世紀と推定されるが、船祭において使用された可能性が大きいと推察されており、注目される。今後の研究課題であると考えられる⁽²⁹⁾。

第二節 末寺観音寺の社会経済活動について

観音寺は四万十川と後川との合流地点のやや上流、後川左岸にあり、石見寺山（海拔四一〇メートル）の南側の峰にある寺院で、十一面観音を本尊としている。

【史料N】

宛行 本郷内中村観音寺事

大輔房心慶

右以人今年中者當寺田畠事、可被致其沙汰也。且於請折者不可有懈怠之状如件。

永仁六年三月 日 平

【史料O】

袖判

幡多庄中村内観音寺事、先年一同沙汰之時、被收公之雖被付預所々務、就相伝子細被歎申之間、所被返付也。早為院主職領掌之、有限之公事所當任先例不可懈怠、且又可被抽御祈禱忠之由、右馬権頭殿仰所候也、仍執達如件。

嘉元三年三月七日 右衛門尉定康

謹上 大輔律師御房

史料Nより永仁六年（一二九八）本郷内中村観音寺の田畠が金剛福寺院主の心慶に宛行われていたことが確認できる。さらに史料Oは、嘉元元年（一三〇三）に実施された幡多荘全域にわたる大検注の際に、一旦は収公された観音寺の預所々務を、相伝の仔細を承認して、金剛福寺院主（大輔房心慶）に返付し、先例に任せて年貢・公事を遅れる

5、中筋川水運と幡多荘船所について

四万十川支流の中筋川は、四万十川の治水工事以前には、四万十市坂本付近で合流してり、流域沿いに東西に延びる中筋平野は、傾斜が少なく、ほとんど高低差が認められない。²⁰ 中世においては、中筋川流域には、船戸とよばれる川港が諸々に設けられ、河川による水運が盛んであったと考えられる。²¹ 鎌倉期の幡多荘における、中筋川流域の社会経済的な重要性について、史料Jから考察してみたい。政所下文は、金剛福寺への奉加官米七十石を幡多荘の十一の村々に割り当てており、①から⑪は、割り当てを命ぜられた村々である。(番号は筆者による、図1参照) これらの奉加官米の石高が、各村の生産高にに応じて徴収されたものであると想定すると、その内の①具同村④平田村、⑤山田村、⑥宿毛村⑩江村、⑨磯河名等の中筋川流域および隣接の村々が全体の七十石の内、三十四石五斗の約5割弱を占め、中筋川流域が幡多荘の穀倉地帯であったと推定される。歴史的に見ても中筋川流域は古代以来開発が進められ、中筋川上流の平田は、県内において最古の五世紀前半に位置づけられる古墳も造営されている。²² 中筋川流域からの年貢米搬出において、中筋川と四万十川が合流する地点に位置する坂本は、水上交通の結節点であったと考えられる。²³ 建武二年の心慶の新免次第(金剛福寺文書)の、南仏房領作分早代長田一町の脇書に、「但五段ハ坂本屋敷ニ替之」と見え、鎌倉期末頃には、香山寺山麓の坂本に屋敷地が形成されていたことが想定される。これらの点から年貢の集積と輸送の拠点である幡多荘船所は、坂本周辺にあった可能性が大きいものと推定される。(図2参照)

6、船所の運賃と航海安全の祈禱について

幡多荘船所の運賃は三割に定量化されているが、平安期に国衙が年貢等を輸送する場合、船賃および、梶取・水主の食料および功料や就航時、海上安全祈願のための船祭料や航海途上の祈禱料は、個々別々に支払われていた。しかし、鎌倉期後半には運賃は一括業者に支払われ、運賃の細目は殆ど不明となってきた。²⁴ また、運賃の地域差は、瀬戸内では京まで一割から三割が多く、北九州では四割前後が普通であった。水上運賃は、それぞれその地方で、一定した運賃が慣行としてあり、慣習法化・既定化して運賃の基準化が図られていたと考えられる。²⁵ 幡多荘から京上する三割の運賃は、北九州と比較して距離的にほぼ妥当なものであったのではないだろうか。次に、鎌倉期の海上輸送運賃の内訳について、紀伊国南部荘の事例により、比較検討したい。正嘉元年(一二五七)に高野山領南部荘から荘園領主である高野山・蓮華乗院に送上された年貢米三百石の送文²⁶では、南部荘より紀伊湊までの年貢米送上の費用として、①一斗、御船祭、②四石、船賃、③三石九斗、水手十三人糧料一人別三斗宛、合計八石が、雑用すなわち運賃として三百石の年貢米から差し引かれている。綿貫友子氏は、「①の御船祭については、輸送に際して航行の安全祈願のため、神霊を船やそのひな型に移乗させ、遊幸させる神事である船祭が行われていること、②の船賃については、船が賃借されていること、③梶取の指揮下で操船の実労にあたる水手に粮料が給付されていることがわかる。」と指摘している。²⁷ 南部荘の事例より推察すると、鎌倉後期には、運賃は一定割合に定額化していくが、雑用(運賃)の内訳から、その内容

史料Mは文永十二年（一二七五）一条家の家政機関（預所カ）が幡多荘・本郷に通達した下文である。僧・慶心に「船所職」を「重代相伝し今に違乱無し」として安堵している。「しかるに給主得替の刻、或は有限の得分、これを減少せしめ、或は、所職について之を妨ぐ」とあるので、給主＝預所の得替に伴って所職の見直しが行われた際に、船所職の得分が減少し、所職について問題ありとして改替されようとしたことがわかる。しかし、「当知行」＝相伝の原理が優位を占め、「船所職」の得分として、「先例に任せて輸送する財貨の三割」を運賃として支払うことを承認し、幡多荘の荘官等に通知したものである。この文書が金剛福寺に伝来していることから、慶心は金剛福寺の末寺である本郷の香山寺、あるいは観音寺の僧侶であろうと推定される。僧・慶心は、文永十二年以前より重代にわたり船所職として年貢の輸送を請け負い、收取された年貢米を管理し、梶取や水主を使役し、直属の船を持つて年貢の輸送にあたったものと考えられる。

3、中世船所の役割について

船所は、元来、国家貢納物の京上や河川の渡船、国司等の移動のため国衙が設けた機関で、管内の船舶、水主の徴発権を有していたと考えられる。¹⁵ 中世荘園に見られる船所は国衙の船所に準じて、荘園の年貢京上のため独自に輸送業務をおこなう機関として設けられたものと考えられる。荘園単位で船所が設置されていた例として、土佐国幡多荘以外に、淡路国の石清水八幡領鳥飼荘、讃岐国興福寺領神崎荘の船所を挙げることができる。¹⁶ 淡路国の石清水八幡領鳥飼荘の船所につ

いては、弘安元年（一二七八）の文書に「船所の沙汰は、領家管領、預所の沙汰なり」とあり、荘園領主である石清水八幡宮が船所を管轄し、預所が船所の職務を宛行っていたことがわかる。¹⁷ 讃岐国興福寺領神崎荘においては、建武二年（一三三五）の文書に、船所が田所、公文と並んで、荘官として位置づけられていたことがわかる。鳥飼荘や神崎荘の事例から判断すると、船所は預所の沙汰により、年貢を輸送する荘官として位置づけられていたものと推察される。このことから、金剛福寺は、四万十川下流域の水運を掌握し、年貢京上を請け負ったばかりでなく、四万十川、中筋川、後川等の河川交通や河川の渡し等においても重要な役割を果たしていたのではないかと推察される。

4、横浜の位置について

次に鎌倉期における幡多荘の海上輸送の起点について考えてみたい。史料Mには「付横浜事」の脇書きが見られる。この脇書きは、船所の職分として、慶心に四万十川下流域の横浜の支配を承認したものであると推察される。横浜は海岸部では一般的に使用される名称であるが、江戸期幕末頃の古地図¹⁸の、四万十川左岸河口付近の下田浦の青砂島付近に「ヨコハマ」の地名があり、この地点が船所職補任状に掲載された横浜ではないかと推定される。下田は、中世後期から近世にかけて、土佐国西部屈指の浦であり、近世には中村の外港として栄えるが、すでに鎌倉期より船所の所管する場所であったと考えられる。

（図2参照）

第一節 金剛福寺と船所職について

1、本郷における香山寺の役割について

香山寺は四万十川と中筋川の合流地点の右岸具重と坂本の中間にあり、山頂にある寺院は海拔二二メートルあり、中筋川流域、四万十川の下流域を一望できる。開山は弘法大師と伝えられ、本尊は十一面観音、昔は七堂伽藍のある大寺であったと伝えられる。

嘉禎三年（一二三七）当寺に田三町を寄進した十月十八日付法橋上人位某寄進状（金剛福寺文書）には次の記載が見られる。

【史料L】

寄進

香山寺へ在土佐国幡多御荘本郷内へ領田参町事

（中略）

右、当寺者、観世音利生之道場、御庄中無双之靈地也、（中略）

為当庄之庄務、且奉為本家領家之御祈禱、且為今世後世之良福田、以三町領田所寄進一寺伽藍也、（中略）三箇勤行者、所謂、一者長日不退不動供養法、二者同長日観音經三十三卷誦誦、三者長日仁王講經是也、捧斯三種之勤修、擬彼三方之御祈、上奉祈天長地久之御願、中廻向本家領家之御祈請、下資庄務預所並御庄安穩五穀成熟之祈禱、寄進之趣意如斯、（後略）

嘉禎三年へ歳次丁酉へ十月十八日 法橋上人位 花押

史料しより香山寺は、観音の靈場であり、従来より、幡多荘における莊園支配の安寧、五穀豊穰等を祈禱する本家・領家の祈願所として位置づけられていたものと推察される。中世においては神仏に祈雨や

除災招福、五穀豊穰の祈禱をおこなうことは、寺院のはたすべき重要な役割であった。金剛福寺中興の祖・南仏は、香山寺に隠居したとされるが、高德の僧侶として知られ、降雨の祈禱に優れていたとの伝説が伝えられている¹³。香山寺山麓の坂本には後代、南仏堂が建立され、南仏の木像が安置されていた¹⁴。香山寺は本郷における金剛福寺の寺領支配の拠点として位置付けられるとともに、四万十川と中筋川が合流する河川交通の要衝にあり、社会経済的にも重要な役割を果たしていたのではないかと考えられる。

2、幡多荘の船所について

莊園領主の下への年貢輸送は莊園経営の重要な課題であった。金剛福寺の社会経済活動と幡多荘の年貢京上について、船所職補任状（金剛福寺文書）により考えてみたい。

【史料M】

下 幡多本郷

定補船所職 へ付横浜へ事

僧慶心

右於件職者、慶心重代相傳、于今無違乱云々、而給主得替刻、或有限得分令減少之、或就所職妨之、雖然於所職者當知行之上者勿論、得分事、任先例可被別宛于十三分之状如件、庄家宜承知勿違失、故以下

文永十二年三月 日 公文藤原（花押）

沙彌（花押）

下。

正安二年十一月 日 案主左衛門尉中原

令前能登守安部朝臣 知家事木工助安部

別当散位源朝臣

民部大輔藤原朝臣

【史料K】

(源清兼
袖判)

蹉跎御崎金剛福寺供養御奉賀官米七十石内、本斗敷地村分拾石、任政所御下文之旨、守先規為臨時徴下、今年中如員数無懈怠、沙汰渡院主快慶可令取進請取之由、所被仰下也、乃執達如件

正安二年十一月十五日

右兵衛尉助材 奉

敷地村沙汰人等中

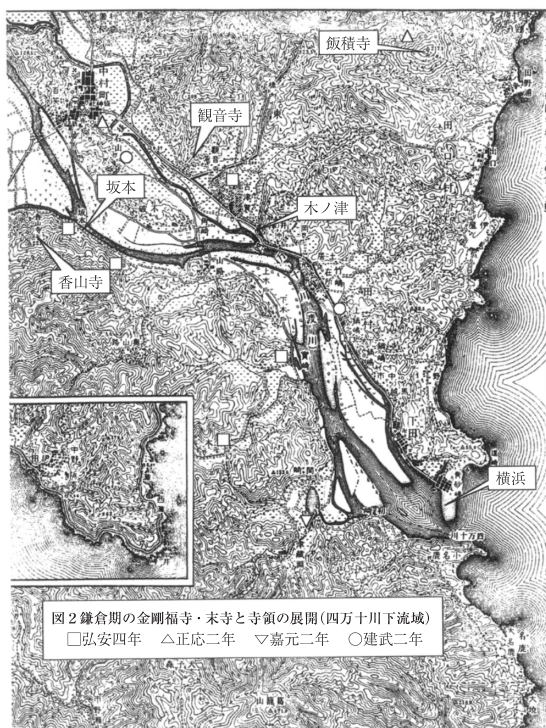
史料Jは正安二年（一三〇〇）、幡多荘内の村々に、奉加官米七十石を臨時に徴収し、金剛福寺院主快慶に、今年中に渡すように命じた一条内実の政所下文である。一条家の奉加官米は、幡多荘内の村々に割り当て、金剛福寺に納入させる方法をとっていたと考えられる。

「文永の例にまかせて」とあるので、このような勧進活動は、南仏の文永年間の第1期修造においても実施されたものと推定される。また、史料Kは、史料J②の敷地村沙汰人等に対して奉行・源清兼の奉書を右兵衛尉助材が奉り伝える文書で、金剛福寺の奉加官米七十石の内、敷地村の割り当て分、十石を今年中に金剛福寺院主・快慶に間違いなく渡すよう命じている。このように、金剛福寺の勧進活動は、荘園領

主・一条家の荘園支配の仕組みに支えられており、勧進活動の体制化が指摘できる。

第二章 観音信仰と金剛福寺の社会経済活動について

勧進活動は宗教的活動であると同時に、勧進による寺院の修造や寺領の経営は、すぐれて社会経済的な活動そのものでもあった。金剛福寺は、一条家より足摺半島一円の外に、四万十川下流域に、多くの寺領が寄進されている。幡多荘における金剛福寺と末寺の社会経済活動について考察したい。（図2参照）



【5】大用・中村・上川口（明39測）

よう督励している。また、雑掌および甲乙人等の検断以下の妨げを禁じている。2度目の回祿の結果、院主快慶のもとで、焼亡した堂舎の修造のため勧進活動が展開されたものと考えられる。史料Fと史料Hの金剛福寺供田畠を比較すると、四町五段余りの寺領の増加が見られ、寺領の範囲が四万十川下流域および大方郷浦国名田ノ口等まで広汎に分布している点が注目される。(図2参照)

6、異国降伏の祈禱と寺社興行

文永十一年(一二七四)十月の文永の役、弘安四年(一二二八)の弘安の役による元・高麗の来襲に際して、鎌倉幕府、朝廷は、諸国の一宮を始め、主要な寺社に対し、異国降伏の祈禱を命じている。三度目の元・高麗の来襲も予測されていたことから、諸国の寺社に対しても引き続き、神仏への異国降伏の祈禱が命ぜられ、正応四年二月には、幕府は、諸国一宮、国分寺、主要寺社に異国降伏を祈らせている。

【史料I】

政所下 幡多庄蹉■御崎住侶等仰下條々

一 御祈禱事

右異国事粗有其聞、□仍任先年被仰下之旨致□忠、且恒例長日勤行弥不可有退転之上、當御領豊穰□由、自明年正月一日昼夜不退別殊可抽丹誠矣

一 當寺造営事

(中略)

以前條々所仰如件、住侶等宜承知、敢勿違失、故下。

案主左衛門尉中原

正応五年十二月 日 大從前能登守安部朝臣(花押)

(則任)
別当丹波守源朝臣(花押)

史料Iによると、正応五年十二月、一条家(内実)政所下文を金剛福寺に下して、「右異国事粗有其聞」として、住侶等に異国降伏の祈禱を命じている。「任先年被仰下之旨」とあるので、前年の正応四年にも異国降伏の祈禱の指示が伝えられていたものと推察される。金剛福寺は、莊園領主一条家の公私の祈禱の要請に応え、異国降伏、莊園支配の安寧や五穀豊穰等の祈禱をおこなうことにより、寺社の興行がなされていったものと推察される。

7、一条家の奉賀官米と勧進活動の体制化

金剛福寺の勧進活動に対する一条家の奉加について、次の史料より考えたい。(図1参照)

【史料J】

(内実)
左大將家政所下 土佐國幡多庄官百姓等

可早任文永例、守支配旨、致沙汰蹉跎御崎金剛福寺、供養御奉加官米柒拾斛へ本斗ノ事

①具同村拾斛②敷地村拾斛／③中村拾斛④平田村柒斛／⑤山田村柒斛⑥宿毛村柒斛／⑦大方郷柒斛 ⑧以南村陸斛／⑨磯河名壹斛式斗 ⑩江村式斛参斗／⑪仁井田山参斛伍斗

右件御奉加官米、為臨時徴下任先例、今年中如員數無懈怠、可沙汰渡于院主快慶之状、所仰如件、庄官百姓等宜承知、勿違失、故

4、南仏の置文と金剛福寺院主職の継承

南仏（慶全）上人によって復興された金剛福寺は、どのように運営されたのか、南仏の置文と院主職の継承について次の史料により見ていきたい。

【史料G】

（家経）

前摂政家政所下 土佐国幡多庄沙汰人百姓等

可早任先師南佛讓、以弟子快慶、為蹉陀御崎金剛福寺院主職事
右以人為彼職、依先例、任政所御下文、執行寺務、致御祈禱之忠、
可勵修造之功者也。兼又寺僧中、違背寺務之仁云、勤行寺用無故、
致不法懈怠者、任南佛之置文、擯出其身、加付領作田畠於修理田、
至其跡之勤者、可為院主之計也。加之、寺僧等領知之供田、一期
之後無法器之仁者、同可加寺用田、但先申子細、於政所可仰上裁
矣。（中略）

弘安十一年二月 日 案主掃部允

（後略）

史料Gは、南仏の弟子・快慶に金剛福寺院主職の譲渡を承認した前摂政家（家経）政所下文である。南仏の置文にまかせて、公私の祈禱に励むこと、堂舎の修造を怠らぬこと、寺僧の中で、置文に従わぬものは追放するとしている。寺僧等が領知の供田については、寺領の私有化を禁じ、一条家政所の指示を仰ぎ院主の決定に従うよう命じている。南仏の置文の内容は、金剛福寺僧侶の統制と寺院の修造や供田の管理・継承等に関する事項を定めていたものと推定される。一条家は供田を寄進し金剛福寺を外護する一方、政所下文で院主職補任を承認

し、祈禱寺としての金剛福寺を掌握していたと考えられる。

5、正応の回禄と寺領の拡大

つぎの史料は、正応二年（一二八九）五月に二代・一条家経が正応二年二月の2回目の金剛福寺の回禄後、金剛福寺に寺領供田を免除した政所下文である。

【史料H】

（家経）

前摂政家政所下 土佐國幡多庄沙汰人百姓等

可早任先例免除蹉陀御崎金剛福寺供田畠拾町伍段事

中村内觀喜丸名／同村内曾禰村灯油畠壹町／以南村三崎村伍段／同村内伊布利名 在四至／具同村内布賀木名參町 同／平田村内九樹村參町 同／大方郷内浦國名田口壹町

右件田畠者、御奉免年尚、而去二月八日當寺回禄之時、代々政所御下文等令焼失云々。雖無當時之違乱、為備向後之龜鏡、重所申請政所御下文也。仍為別納不輸之地、且停止雜掌及甲乙人等檢斷以下之妨、且免除御年貢并万雜公事、弥致御祈禱忠、專可勵造營之功也。（中略）

正応二年五月 日 案主掃部允中原

（後略）

史料Hによると、正応二年二月八日に金剛福寺が再び回禄し、正嘉の前摂政家政所下文を始めとする、重要な券契が焼失したため、向後の亀鏡とするため、紛失状発給を求めていることがわかる。そして引き続き、不輸の地として金剛福寺の供田畠十町五段の年貢および万雑公事の免除を承認し、祈禱の忠を尽くし、焼失した寺院の造営に励む

次に第1期の勸進活動を展開した勸進上人・阿闍梨慶全と金剛福寺中興の祖とされる金剛福寺院主・南仏の關係について考えたい。次の史料は弘安四年（一二八一）の前摂政家（実経）政所下文である。

【史料F】

前摂政家政所下 土佐国幡多本郷沙汰人百姓等、
可早任金剛福寺院主南仏申請、如元免除当寺并香山寺供田畠拾
壹町肆段貳拾代事、

金剛福寺六町へ加畠一丁定へ以南村伊布里名一丁／中村内觀喜
丸名一丁／同村内曾禰村燈油畠一丁／具同村布賀木名參丁在堺
香山寺五町肆段貳拾代へ加畠一丁定へ中村内小塚大坪一丁／具同
村内早代長田一丁／同村内中津町一丁／同村内上津町一丁／同村
内芋生灯油田一丁／

同村内高針木三反／同村内境尻一段二十代

右、彼南仏解状稱、件田畠者御奉免年尚、雖無當時之違乱、為備
向後之亀鏡、任正嘉例為別納地、可停止庄家妨并万雑公事之由、
被成下御下文、弥致御祈禱之忠、專欲励修造之功云々者、早依請
停止万雑公事、并沙汰人及甲乙人等之妨、永可令免除之状、所仰
如件、沙汰人百姓等宜承知、勿違失故下、

弘安四年五月 日 案主掃部允中原

別当勘解由次官藤原朝臣 大従前日向守安部朝臣

（源則長）

前土佐守源朝臣

（源則任）

前丹波守源朝臣

史料Fは、南仏の解状を承認し、正嘉の例に任せて、金剛福寺の寺

領六町、香山寺の寺領五町七反二十代を別納地とし、供田畠の万雑公
事の免除、および甲乙人・沙汰人等の妨げを禁ずるよう命じている。

一条家政所別当の源則長、源則任が署判している。政所下文の発給さ
れた弘安四年は、第1期の修造が完了した文永四年より十四年を経過
しているが、この時期、実経は、土佐の知行国主であり、源則長は、
前土佐守・一条家政所別当として、土佐国の国務と幡多荘の莊務を掌
握していたものと推察される。南仏の院主職補任は、金剛福寺修造の
功により莊園領主・一条実経の信頼を得た結果であろうと推定される。
また、南仏は金剛福寺院主引退後、香山寺に隠居したとされるが、南
仏の申請による金剛福寺と香山寺の寺領への不輸（万雑公事の免除）
不入（沙汰人・甲乙人の妨げの停止）の承認は、一条家と金剛福寺の
緊密な關係を示している。ところで、南仏の呼称は、建武二年の新免
次第（金剛福寺文書）に「南仏房領作分」とあることから、房名（僧
侶の住居すなわち房の名称）から転じた僧侶の通称であり、正式の諱
は別にあつたのではないかと推察される。正嘉元年（一二五七）の政
所下文に見える阿闍梨慶全と院主・南仏は、一見別人のようだが、1
期の勸進上人としての両者の勸進活動の時期は連続しており、時期や
活動内容から判断すると同一人物の可能性が考えられる。南仏房の諱
（実名）は慶全であり、南仏房慶全であるとすれば、慶全は金剛福寺
中興の祖・南仏上人その人ではないかと推定される。以後の金剛福寺
歴代院主の通字が「慶」であることも、南仏房慶全と推定する根拠と
なるのではないだろうか。

去建長八年、回祿成災棟宇化煙、是則鑑衆生之無心、衰仏法の有興滅歟。仍勸進郷内宮土木之由、成賜政所下文先畢。於免田者、幸當一庄之堺内、適有六町之古跡矣。為繼上代之御願、爭無中興之裁許哉、仍今所被奉免也。(中略)

一、可令禁断当寺四至内殺生事

右故老相伝曰、千手観音菩薩、毎日臨光於此寺云々。観音影向之波底、争置漁翁之密網。賢聖降臨之月前、豈浮釣者之篇舟哉。惠薄潜鱗、害及昆虫、甚可痛哉。永令禁制矣者。以前條事所仰如件、庄官百姓等宣承知、勿違失、故下。

正嘉二年十月 日(後略)

史料Dによれば、金剛福寺への奉加は、土佐知行国主であつた藤原忠通が旧例を引き、新免三十町の免田を寄進したことに始まる。その後、応保元年には寺田は六町に減少するが、それは、田堵等が対捍し、庇護者であつた郡主宗我部氏が滅亡し、その沙汰が止んだためであるとされている。その結果、金剛福寺は、衰退し荒廃するが、阿闍梨・慶全は、建長五年の春に金剛福寺の三重塔建立を一念発起し勸進活動を展開している。しかし、その最中の建長八年に不慮の火災により金剛福寺は全焼し、仏閣神殿はすべて灰となり、仏具や宝器も煙と化した。慶全は、金剛福寺の再建の為に、莊園領主・一条家に対して、旧例に任せて金剛福寺の造営について新たに援助を請い、隣国や近郷への勸進活動を呼びかける解状を提出している。解状の趣旨に賛同した前摂政家(実経)は、王法仏法相依論を展開し、仏法興隆のため慶全の勸進に応じて金剛福寺の堂社殿等修造の用途を負担するよう命じる

政所下文を発給している。史料Eの仰下二箇条の一箇条では、金剛福寺の供田として幡多荘内に六町の寺領を寄進することを命じている。

その理由として、建長八年の回祿で金剛福寺が灰燼に帰したことは、衆生の不信心によるものであり、仏法の衰えの有様を示しており、仏寺造営の勸進を行い、上代よりの仏法興隆の願いを継ぎ仏法の中興をはかるために、旧例に任せて、金剛福寺に対し、荘内に六町の寺領を奉免するとしている。さらに次の一箇条では、金剛福寺は、千手観音菩薩の聖地であることを強調し、釣りや網による漁の禁止や昆虫にいたるまで寺域内の殺生禁断を命じている。この前摂政家政所下文には、政所別当として源則長が署判を加えている。慶全等の勸進活動は、正嘉元年四月と同二年十月の前摂政家政所下文によつて、莊園領主・一条家の奉加による六町の供田の寄進を引き出し、金剛福寺が中世寺院として発展する基礎を築いたものと考えられる。ところで、勸進上人である阿闍梨慶全は、密教の修行が一定の階梯に達し伝法灌頂を受けた僧侶であろうと考えられる。慶全らは建長五年三月より三重塔造営の勸進を行い、その後は焼失した堂舎の復興のため、幡多荘を中心に国内や隣国へも勸進活動を展開したと推定される。金剛福寺縁起によれば、「康元元年(建長八年)八月二十七日回祿せしむ、造営早成、文永四年供養をとげらる、其間十一年、本尊の御身に円明寺殿(実経)御名字を籠らる」とあり、一条家の奉賀により文永四年(一二六七)には、金剛福寺の第1期の修造が完成したものと考えられる。

3、阿闍梨慶全と中興の祖・南仏上人について

り堂塔を焼失し、そのたびに再建が行われてきた。鎌倉期の金剛福寺修造の時期は次の三期に分けられる。^①

1期 建長八年（一二五六）八月二十四日回禄、文永四年（一二六

五）、一条実経による修造、（十一年間）

2期 正応二年（一二八九）二月四日回禄、正安二年（一二三〇）

一条家経・内実 による修造、（十二年間）

3期 延慶三年（一二三〇）正月二日回禄、修造が終了した時期は

近年修復された金剛福寺千手観音像の胎内銘文によれば南北朝の混乱期を挟んで、暦応五年（一三四二）頃、一条経通により再建されたと推定される。^②（三十二年間）

2、金剛福寺の勧進活動と一条家の奉加について

正嘉元年（一二五七）の政所下文（金剛福寺文書）によると、鎌倉前期の金剛福寺は寺領を失い衰退し、堂舎は荒廃していたことがわかる。その上、建長八年の回禄のために堂舎を焼失している。金剛福寺の復興の為、慶全を勧進上人とする勧進活動が展開された。次の史料は、正嘉元年（一二五七）および正嘉二年（一二五八）の前摂政家（実経）政所下文である。

【史料D】

前摂政家政所下 土佐国幡多庄官百姓等

可早奉加阿闍梨慶全勧進造金剛福寺堂社神殿等用途事

副下

御奉加御教書

右彼慶全解状稱、（中略）法性寺大殿當国御沙汰之時、率已旧例、寄進新免三十町免田、是也彼御寄進状永留于寺家矣。而田堵動対捍、地利漸減少、至于応保元年令減定六町。是則當郡主宗我部氏滅亡刻、止其沙汰云々。（中略）去建長五年春三月比、重発起三重宝塔、添一寺莊嚴之大願。（中略）然間去年八月下旬七日至夜半之時刻、及不慮之火災、仏閣神殿悉作灰燼、道具宝器同化煙炎。（中略）夫護王法者仏法也、祐政道者神道也。今建立如來常住之仏閣、造宮和光垂迹之神祠、（中略）伏乞、任旧例下新恩、被助造宮功者、隣国傍郷定守教命為興善根（中略）早可令庄内住人、奉加彼慶全阿闍梨勧進、造金剛福寺堂社殿等用途料之状、所仰如件、庄官百姓等宣承知、勿違失、故下。

正嘉元年四月 日 案主図書允紀景重

令散位藤原朝臣時重 知家事中原

別当右大弁藤原朝臣高定 大從止親祐安部 親秀

主計頭清原真人 頼尚

修理東大寺大仏長官左大史兼能登介小槻宿禰 有家

勘解由次官兼中宮大進藤原朝臣 高俊

散位源朝臣則長

【史料E】

前摂政家政所下 土佐国幡多庄官百姓等

仰下二箇条、

一、可令任旧例奉免金剛福寺供田六町事、

（中略）

御荘本郷内」とあることから、道家の土佐知行国支配の時代に幡多荘は成立しており、実経に伝領されたものと考えられる。

第二節 一条家の知行国支配と幡多荘

一条家の土佐知行国支配について、香宗我部家伝証文に次の史料が見られる。

【史料C】⁽⁷⁾

(源 則長)
(袖判)

庁宣 留守所

可早引募金光明院敷地并新勘免供田陸町事へ在香宗我部千額名入交内へ

右件敷地供料田、任去弘長貳年四月九日院宣之旨、限永代所奉免也、向後更不可有違乱之状、宣所如件、留守所宜承知、敢勿違失、以宣

文永二年八月 日

(成経)
大介源朝臣

史料Cは、文永二年（一二六五）に土佐国守が国衙留守所あてに京より出した庁宣である。（院宣により金光明院という寺院に敷地と香宗我部郷入交内の供田六町を与えるよう命じたものである。）一条実経は文永元年（一二六四）から文永三年（一二六六）までと弘安四年（一二八二）には、土佐国の知行国主であり、家司・源成経を土佐守としていた。⁽⁸⁾ 成経は直接土佐国衙には赴任せず、国守の命令文書である庁宣を留守所の在庁官人等に下して留守所の在庁官人が実際の国務を執行した。庁宣に成経は「大介源朝臣」と署名し、庁宣の袖には、

一条家政所別当の源則長が袖判を記している。これは土佐国務について発給する庁宣に、一条家政所別当源則長が、知行国主実経の代理である国務奉行人として承認を与えた事を示している。土佐国は、知行国主―国務奉行人（政所別当）―国守―目代―在庁官人という上意―下達のシステムによって知行国の支配が行われていたと考えられる。国主の発給する文書である国宣が文書として確立する鎌倉中期以降、国守は次第に有名無実化し、名国司が増加する。後には庁宣の多くが国守の署判を持たなくなり、国主（あるいは国務奉行人）の袖判のみを持つようになる点が指摘されている。国務奉行人制は、知行国主が国務を完全に掌握する鎌倉期に全面的に展開したと考えられる。⁽⁹⁾ ところで源則長は土佐国の国務奉行人として土佐の国務を統括するのと同じ時期に一条家政所別当として、金剛福寺への前摂政家（実経）政所下文に署判を行っている。荘園支配においても国務奉行人制と同様に、政所別当（上家司）―預所（下家司）―沙汰人（荘官）というシステムがあつたものと考えられる。鎌倉期の幡多荘支配については、「金剛福寺文書」に一条家政所下文や御教書が見られ、醍醐源氏の源則長、源則任、源清兼らが一条家政所別当・奉行人として荘務を担当したことが明らかにされている。⁽¹⁰⁾

第三節 金剛福寺の勧進活動について

1、鎌倉期における金剛福寺の回禄について

「金剛福寺文書」によると、金剛福寺は、建長八年（一二五六）、正応二年（一二八九）延慶三年（一三一〇）と鎌倉期に三度の回禄によ

四)、一条家の祖、藤原良房の奏上で嵯峨天皇の勅願により、弘法大師・空海が観世音菩薩を本尊として建立したものとされる。金剛福寺は、鎌倉期に三度の回祿にもかかわらず、勧進活動と荘園領主・一条家の奉加によって中世寺院として復興を遂げ、土佐国幡多荘において有力な在地勢力として存在した。

本稿においては、鎌倉期、中興の祖とされる南仏上人の活動を中心に、中世金剛福寺の勧進活動の特色を明らかにするとともに、幡多荘における金剛福寺の社会経済活動についても考察したい。

第一章 金剛福寺の勧進活動と幡多荘

第一節 幡多荘の成立と伝領について

土佐国幡多荘は建長二年(一二五〇)の「九条道家総処分状」⁽³⁾によると九条道家より三男の一条実経に譲与された四十ヶ所の所領のうち新御領とされる十七ヶ所の一つである。

【史料A】

前摂政(一条実経)

(中略) 新御領(中略) 土佐国幡多郡 本庄 大方庄 山田庄 以南村 加納久礼別符

「九条忠家遺誠草案」⁽⁴⁾の一条前摂政(実経)条に、道家への幡多荘伝領についての手がかりが見られる。

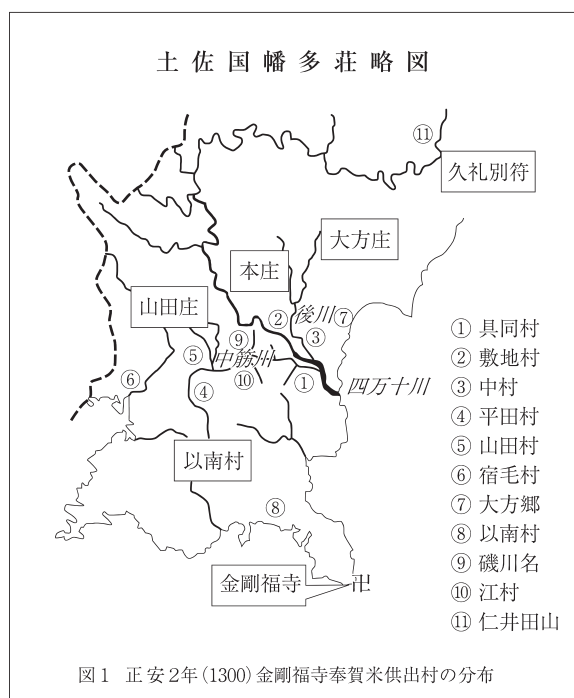
【史料B】

自□□建長四〔年〕「〔〕」箆居之時、無朝恩□相違之上、自関東

伝領地、土〔州幡多〕郡地行□□□〔又如元力〕

史料Aによると、幡多荘の領域は、幡多郡のほぼ全域(本庄・大方庄・山田庄・以南村)と加納として高岡郡・久礼を含んだ広範囲な地域となっている。(図1参照)

新御領は、道家の時代に新たに九条家の所領となったものと考えられる。史料Bによると、建長四年(実経が)箆居之時(宮騒動により実経が辞官した時と推察される)にも、関東より伝領の地・土州幡多郡の知行は従来どおり安堵されたと見える。したがって、幡多郡は、鎌倉幕府から九条道家に譲与された所領であろうと推察される。⁽⁵⁾嘉禎三年(一二三八)の香山寺寄進状(金剛福寺文書)に、「土佐国幡多



中世金剛福寺の勸進活動と幡多荘

東 近 伸

〔抄 録〕

金剛福寺は、四国最南端の足摺岬に位置し、観音信仰の霊場として知られる。鎌倉期、三度の回祿にもかかわらず、南仏上人らの勸進活動により再建された。荘園領主・一条家の奉加官米は沙汰人により幡多荘の村々から徴収されていた。金剛福寺は足摺半島一円はもとより、四万十川下流域に多くの寺領を寄進され、また、幡多荘本郷にある末寺・香山寺や観音寺、大方郷の飯積寺は、いずれも太平洋を臨む、山頂付近にあり、十一面観音菩薩を本尊

としている。金剛福寺と末寺は、祈禱寺としての宗教的役割を果たしただけでなく、年貢の収取や、四万十川下流域の水運を掌握し、年貢の京上請負等、社会経済的にも一条家の荘園支配を支える重要な役割をはたしていた。

キーワード 知行国、勸進活動、観音信仰、船所 胎内造像銘文

はじめに

中世において、寺院の堂舎の造営や仏像の建立のために、貴賤の人々に作善を勧め、造営の資金を調達する勸進活動が行われた。重源上人による東大寺の再建や、高野山、東寺などの復興事業においては、大勸進職が補任され、堂舎の復興を請負い、朝廷や幕府による国家的な支援のもとに、勸進上人による勸進活動が展開されている。これら

著名な大寺院のみならず、中小寺院においても寺院復興のために勸進活動が行われ、勸進活動は中世寺院にとって不可欠な活動であったと指摘されている^①。このような地方中小寺院の勸進活動の事例として、土佐国幡多荘における金剛福寺の勸進活動について「金剛福寺文書」を史料として考察してみたい。

蹉陀山補陀洛院金剛福寺は、四国の最南端、眼前に太平洋を望む足摺岬に位置している。蹉陀山縁起によれば、弘仁年間（八一〇～八二

例也、爰範経依為彼等之上薦、日来□事申入者也、而不被付之條、愁訴無比類、以勸賞浴□、猶被付昇可然之上薦、且□嵯峨院御時、賀茂在重募祖父在滿朝臣玄宮北極御祭賞、□□晴弘募晴繼朝臣同御賞、共叙五位從上之時、愚息良□為彼等之上薦、被付昇畢、例不可求外歟、此外就上薦訴□、或被止下薦昇進之位記、或賜同日位記事、每度之□□也、範昌已及衰老之齡、旁積奉公之勞、範経為嫡孫、□可不被優異哉、且可為攘災歟、早賜同日之位記、彌知□(明力)時之德化、以此趣可然之様、可令洩達給矣、範昌誠恐□首謹言、

(弘安九年カ)

二月五日

雅楽頭安倍範昌狀

- (19) 国書刊行會『明月記』建久九年(一一九八)九月六日条
- (20) 国史大系『百鍊抄』
- (21) 松園齊『日記の家』吉川弘文館 一九九七。家職に伴う官司請負制については佐藤進一『日本の中世国家』岩波書店 一九八三。
- (22) 高橋秀樹『日本中世の家と親族』吉川弘文館 一九九六
- (23) 山下前掲書(12)
- (24) 『平戸記』仁治元年閏十月二十七日条
- (25) 五帝祭については、山下前掲書(12)を参照。
- (26) 斎藤英喜『安倍晴明』ミネルヴァ書房 二〇〇四を参照。
- (27) 村山前掲書(1)
- (28) 『文肝抄』の荒神祓については拙稿『『文肝抄』所収荒神祓についての一考察』、『佛教大学大学院紀要』第三十五 二〇〇七)を参照。
- (29) 鎌倉期の貴族の分家について、市沢哲氏(『鎌倉後期公家社会の構造と「治天の君」』、『日本史研究』314号 一九八八)は「鎌倉後期は院政期以来の貴族の分家の最後のピークであり、かつ分家が抑止され始めた時期」としている。

〈付記〉

校了後、赤澤春彦氏「鎌倉期の官人陰陽師」(『鎌倉遺文研究』三十一 二〇〇八)の存在を知り、十分にその成果を活かすことができなかった。

(むろた たつお

文学研究科仏教文化専攻博士後期課程)

(指導・斎藤 英喜 教授)

二〇〇八年九月三十日受理

二〇〇一)

〔注〕

- (1) 村山修一編『陰陽道基礎史料集成』東京美術 一九八七
- (2) 小坂眞二「祭・祓と陰陽道の祭祀部門」(村山修一編『陰陽道叢書特論』名著出版 一九九三)。山下克明「陰陽道関連史料の伝存状況」(『東洋研究』第一六〇・二〇〇六)によって紹介されている。
- (3) 大正蔵 図像部第九収録
- (4) 山下前掲(2)
- (5) 村山前掲書(1)
- (6) 『鎌倉遺文』第二十八 No.二一四八三
- (7) 遠藤珠紀「鎌倉期における曆家賀茂氏の変遷」(『鎌倉遺文研究』第十五 二〇〇五)
- (8) 鎌倉武家政権と陰陽道については、木村進「鎌倉時代の陰陽道の一考察」(『陰陽道叢書 中世』名著出版 一九九三)、金沢正大「関東天文・陰陽道成立に関する一考察」(『陰陽道叢書 中世』名著出版 一九九三)、新川哲雄「鎌倉と京の陰陽道」(『日本思想史懇話会編』季刊 日本思想史 第五十八号 二〇〇一)。佐々木馨「鎌倉幕府と陰陽道」(佐伯有清編『日本古代中世の政治と宗教』吉川弘文館 二〇〇二)、赤澤春彦「陰陽師と鎌倉幕府」(『日本史研究』四九六号 二〇〇三)、「鎌倉期における陰陽家安倍氏について」(『中央史学』三十一 二〇〇八)
- (9) 村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房 一九八一
- (10) 高田義人「陰陽吉凶抄」解題」(高田義人・詫間直樹『陰陽道関係史料』汲古書院 二〇〇一)
- (11) 遠藤前掲(7)
- (12) 山下克明氏(『平安時代の宗教文化と陰陽道』岩田書院 一九九六)によれば、「管領之仁」は藏人所陰陽師の機能を受け継ぎ、管領陰陽師と見なしている。
- (13) 遠藤前掲(7)

(14) 山下前掲書(12)。

- (15) 桃裕行氏(『暦法の研究』下 思文閣出版 一九九〇)によれば、月蝕勘文において賀茂家が宣明暦の他に、符天暦によって暦算をした可能性を指摘している。一方、細井浩志氏「古代・中世における暦道の技術水準について」(『史淵』一三二 一九九五)において、反論もある。
 - (16) 『兼仲卿記』正応五年九月卷裏文書(『鎌倉遺文』第二十三 No.一七九〇七)
 - (17) 『兼仲卿記』弘安七年三月卷裏文書(『鎌倉遺文』第二十 No.一五〇九九)
- (折紙)
- 言上
- 朝臣去文永十年八月勤仕雷公□□御祭賞、以男從五位下賀茂在幸、□叙從五位上事
- 勵勸学以来、多年既傳術道之□□少允之後、幾日久致禁闕之拝口、□□在有望申一級云云、若達昇進之□□(所望者カ)懷超越之
- 愁者也、仍募雷公風伯□□学申之、件年勤仕御祭之後、□□(風雨得カ)時都鄙静謐、以彼賞令浴□□(恩賞者カ)承前之恒規、每度の佳例也、凡□□下臈一級之時、雖無所募、被□□被付昇者先例也、況以嚴重之□□之、爭無哀憐哉、抑見歷名之面、□□輩少雖有上臈之号、在廉之□□断一級之思者也、仍各不申子細、□□(敢無異カ)論歟、幸逢無偏之德化、何不□□之微望哉、然則任申請叙一級者、□□勸賞之異他、彌抽御祈之忠節矣、□□(仍賞カ)上如件
- (18) 「安倍範昌申状」『兼仲卿記』弘安十年八月卷裏文書(『鎌倉遺文』第二十一 No.一五八〇五)
- (範カ)昌上啓
- 孫安倍範経被超越位次下臈賀茂在千・安倍忠秀、任□先例、可賜同日位記事、
- 位次下臈昇進之時、被付昇上臈、又任申請被 宣下□位記者、古今之佳

公であつたが、在明に改名したことが見える。対する「当長官」こと
在清はこうした在明の行つた荒神祓に対して新儀を行つていた。荒神
祓自体は元来密教から取り入れられたものと考えられるため、こうし
た次第の相異が表れ、在清は供物を精進から魚味へと変更することに
より、荒神を仏教系神格から陰陽道的神格へと変化させようとしたと
考えられる。⁽²⁸⁾そこからは在清の祭祀に対するこだわりが伺え、他流と
の区別化を図る意味もあつたと考えられるのである。

ここに挙げた人物達は在員・在清を除き、在親流の人物であり、在
明、在直、在統は陰陽頭に昇り、在親流の上首であると共に、賀茂家
の上臈であつたことがわかる。つまり、編者は在親流の家説を受容す
ることが可能な立場の人物であつたと推定できる。

ここで不自然な点として、在統の嫡男であり、在材の兄に当る在彦
の名が『文肝抄』にまったく見当らないことである。在彦は系図や記
録によれば造暦の宣旨を受け、兵庫頭、大膳権大夫、暦博士、陰陽助
を歴任し、正四位下であつた。鎌倉末の在親流のトップであつたこと
は間違いないであろう。そこで在彦の名が見当らない事は不自然であ
る。

また土曜祭の注である「在材注之」との注は在材が書き入れたので
はなく、第三者が書き入れたのではないかとの推測が可能ではないだ
ろうか。そこで近親者として候補になる人物は在彦、もしくは在材の
子息在永といった想定も可能である。

つまり在統が編纂したものを基に、在彦と在材、在永といった「在
統一家」によって代々編纂されたとみるべきではないだろうか。その

背景には、前述した在清、在秀流に対する対抗意識から編纂されたと
みることもできるだろう。

おわりに

『文肝抄』の編者は従来、在材周辺の人物と推測されてきた。そこ
で本論では、鎌倉期の賀茂家の状況を踏まえ、編者について検討を行
つた。結果、鎌倉期の賀茂家は、四流に分派した当初は在親流が主流
であつた。しかしながら、在清の功績、それに伴う賞の相続により鎌
倉後期には在秀流が主流となつていった。一方、在親流は在材以降、
陰陽寮内で高位につくことはなく、衰退の一途を辿つたと考えられる。⁽²⁹⁾

こうした状況を踏まえて編者について検討すると、在統、在彦、在
材といった一家によって、自己の流派の祭祀に関する知識を、子孫に
残す為に編纂したものと考えられる。そこには在秀流や周平流に押さ
れ、衰退していく在親流の存在意義を高めるテキストとしての意味も
あつたと考えられよう。

〔資料文献〕

- 若杉家本『文肝抄』（村山修一編『陰陽道基礎史料集成』東京美術 一九
八七）
増補史料大成『平戸記』
増補史料大成『勘仲記』
大日本古記録『民経記』
史料纂集『葉黄記』
壬生本『医陰系図』（高田義人・詫間直樹編『陰陽道関係史料』汲古書院

たことが記されている。『民経記』寛喜三年（一二三一）一月十三日条に、主税頭在親が四条天皇の母中宮藤原樽子の出産予定日を勘進した記事が見える。『文肝抄』の記述が示す通り軽服であったためか以降、樽子御座に直接、関わる記事には出てこない。在親は先述したように、賀茂家の長であった人物である。『平戸記』仁治元年（一二四〇）には没していたようで、「故在親法師」と記述されている。²⁴

②在支の説として、安倍晴明が五帝祭を行ったとしているが、晴明は具官として参加しているに過ぎず、虚誕であるとしている。ここからは安倍家に対する対抗意識が窺え、保憲、在憲が行ったと主張することにより、賀茂家が中心に行った祭祀であることを強調している。勿論、晴明が中心となって五帝祭を行ったことは歴史的事実ではなく、『文肝抄』で主張されるように賀茂保憲が中心となっていた。²⁵

一方で安倍家は、晴明自身が己の功績として主張し、安倍家の書である『陰陽道旧記抄』『反問作法并事例』などに晴明が中心となっていたことを述べている。²⁶こうした晴明以来安倍家が作り上げた伝承に対して、賀茂家が保憲・在憲といった先人を立てて、対抗しようとしていたことが伺えるのである。

「亡父在直」という注記は、『文肝抄』の編者を推定する上で、重要な注記である。在直の子息は在統であり、在材らの父である。よって注記を入れたと考えられる在統は『文肝抄』の編者候補として有力な人物であるといえよう。

③建永二年（一二〇七）二月二十二日に在宣が中心となり、三万六千神祭を行っていたことがわかる。在親、在俊、在継は皆、在宣の子息

であり、一家で祭祀を執行していたことがわかる。散位でありながら、祭祀の中心的な執行者である祝官にあることは、十三世紀初頭の賀茂家は在宣を頂点として機能していたことを示しているといえよう。

④「在材私云」として或説を引用している。在材は、⑦土曜祭の注記にも見え、『文肝抄』編纂に関わることを示す根拠とされていた。

⑤在直は在親から見て孫に当たり、在材の祖父に当る。造曆宣旨を受け、図書頭、大舍人頭、権曆博士を歴任している。

そこで問題となるのは、亡父在直と注した人物である。村山氏は在直の子息在統が書き入れたと推定している。²⁷在統自身が書き入れた注ならば、『文肝抄』の編纂者は在統と考えられる。在統は在材の父でもあり、在統が編纂した『文肝抄』を後に在材が注を付けたとも想定できる。

⑥在員は在盛の子息に当る。造曆宣旨を受け、大膳権大夫、曆博士、陰陽博士、陰陽頭を歴任し、正四位下となっている。陰陽頭となっていることから、在盛流の上首であったことが推測できる。一方在臣は在明を祖父に持つ在親流に属する人物である。造曆の宣旨を受け、従四位上陰陽権助となっている。『文肝抄』では在員、在臣が上巳祓において、銭形を用いることに疑問を感じ、「新儀歟」としている。在親流の在臣が在盛流の在員と同じ説を用い、本書の編纂者と意見が異なる要因としては、在親流内部でも意見の相違があったことを示す。

⑧在明は在親の子息、在友の弟であり、在統一家の祖に当たる。造曆宣旨を受け、内匠頭、曆博士、陰陽助、陰陽頭、正四位上と歴任している。『葉黄記』寛元四年（一二四六）一月二十二日の記事に元は在

のではないだろうか。ここで中世貴族社会における「家」の継承を巡る状況を確認すると、宮廷儀礼を司る摂関家や、中世局務家などの実務官僚の家では文書や日記といった家職に関わる「知」の継承が「家」の存続に欠かせないとされる。²¹⁾ また高橋秀樹氏によれば、中世的な「家」は家格の成立にともなう政治的地位の父子継承と政務の儀式化傾向を背景に形成された家文書・家記・物具の継承の中で成立したとしている。²²⁾ 陰陽家においても同様の現象はあったと考えられる。

陰陽道において、家職に関わるテキストは、日記や勘文集、暦注書や天文書、陰陽書、祭祀次第書があるだろう。そうしたテキストと共に祭祀次第の相承もあったと考えられる。

賀茂家の分派が進むなかで、暦の知識のみではなく、祭祀を持って自己の流派の正統性を図ろうとしたといえよう。山下氏は中世陰陽家の相続について、公家の祈禱権と一体化した家産の相続が最も重要視されたことを指摘している。²³⁾ こうしたことからも陰陽道において祭祀は相続の対象として重要視されたとみなすこともできよう。他流との差別化を図り、自らの流派の存在意義を高めた。こうした祭祀を巡る活動の中で創出されたテキストとして『文肝抄』を位置付けることも可能ではないだろうか。

第三章 『文肝抄』における在親流

『文肝抄』に表れる在親流の人物がどのように現れるか。本書の記述を通して分析し、編者について考察する。

① 輕服陰陽師祓事―四条院降誕之時、在親之管領輕服事出来之間、御祓者以代官令勤仕、

② 五帝并四海祭―此御祭者邂逅事也、在支云、仁治元年八月廿八日御勤仕之曩祖保之在憲等御勤仕云、季尚々去年勤仕之曩祖晴明之勤仕以件例可行之由令上

奏云、而傍輩ル極虚誕^(虫損)□□仕之時晴明具官云々、又令度御虫^{鏡敷(虫損)}□□一面被早且中央棚有^(虫損)□星反閑宗春誦咒「中音也」、又被進歴名云々、亡父「在直」令勤仕具官^{(給カ)(虫損)(向カ)}□□□□記不見頗不審也、家繁記也^(門徒也)

「仁治元―八月日 陰陽助、四海神御祭用物注付之合點之外件神祭不入之合點写之」

③ 三万六千神祭―祝賀茂朝臣散位在宣、献者主税助賀茂朝臣在親、謁者漏刻博士賀茂朝臣在俊、奉礼陰陽權大允賀茂朝臣在繼

④ 防解火災祭―「在材私云或説二艘置寢殿丙壬両方件船上土瓶各一口具之草ヲ殖テ梁上(ウツハリノ)之云々」

⑤ 西獄真人鎮―在直被仰之、或圖云瓶一口二神像ヲ造入テ、瓶ニ向南天立之、神像ハ五位衣冠也、梁上置之供神ハ洗米一杯酒一杯上之、

⑥ 河臨祭―幣幡座用意之、銭形不用之、在員在臣共上已祓銭形用意之、不可説也、新儀歟

⑦ 土曜祭―南方向之可祭之歟「在材注之神人」

⑧ 荒神祓―以棹十二破陣、以注連三重引之、神座五前每座懸絵像、備供物精進也、是在明長官殿被用此様ノ、當長官殿者用八座様魚味也^{在清朝臣}

① 在親が四条天皇誕生の際に、輕服であつた為、祓は代官が行つてい

く、その賞として同月十七日の小除目において正四位上に昇叙されている。

在清・在盛は在繼を父とする兄弟であり、在尚・在直は在親流である。この両者には明らかな対立関係が看取できる。

では、在清は賀茂家内部で有位となった立場をどのようにして磐石のものとしたのだろうか。『民経記』正元元年（一二五九）閏十月十五日の記事に、正五位下に昇位した賀茂在言の注に「宝治元年五龍御祭在清朝臣賞讓」とある。在言は在尚の子息であり、在親流の傍流にあたる。在言は在明との対立意識のためか、在清と交流関係を結んでいたと考えられる。

他流の子弟以外にも、実子である在雄に雷公風伯祭の賞を讓る記事が同年十一月二十一日条に確認できる。

こうした官位上昇を訴求する行動を具体的に、申文という形で見ることができ。そこで『勘仲記』裏文書「賀茂在言申文」を確認する¹⁶。

□五龍御祭賞、以男賀茂□（在力）遠、可被叙從四位下事、

0□□（以父力）之勤賞、達子之要望者、□明時之恒典也、爰在

言去□月依炎早、奉仕五龍御祭、□（両力）澤忽降、効驗炳焉也、

就之、□（雖力）預叡感之 綸旨、未達□賞之微望、登用之处、

誰謂□□（非據力）、然者、早任先例、以件在遠、□□（被叙）

從四位下者、將知先例有限、□（仰力）勸賞異他矣、

賀茂在言が広橋兼仲に対し、自身の五龍祭の成功に対する賞として、子息在遠の昇官を希望している。在言は在親の孫に当たると。同様の例として勘仲記裏文書「賀茂某申文」には雷公風伯祭の賞として、子息

在幸の昇官を求めている¹⁷。在幸の名は系図には見えず、いかなる人物か不明である。

このような申文を持つて官位上昇を求める行為は以前からあったように、¹⁸「安倍範昌申文」には、後嵯峨天皇（在位仁治三年（一二四二）～寛元四年（一二四六））在世時に、賀茂在重が祖父在満（在清の事か）の北極玄宮祭の賞を元に昇官した事例を上げ、子息の昇官を求めている¹⁸。

ここで注目される点としては、申文に挙げられている祭祀は五龍祭、風伯祭雷公祭といった公的祭祀であることと、祭祀の執行者自身の昇官を求めているのではなく、その子息の昇官を求めている点にあらう。宮廷陰陽道において、親の功績を子孫に相続させる行為は十二世紀末には確認できる¹⁹。そこには各流の存続を希望し、互いに祭祀や暦道の功績を巡って競合する陰陽師達の姿が伺える。

暦道に纏わる意見の相違の他に、祭祀の論功を巡って、在親流と在清流は対立していたと考えられる。そうした意見の相違は『文肝抄』荒神祓にも確認できる。在親流の在明が荒神祓の神前を五座、精進を供物としたのに対し、在清は神前を七座、供物を魚味としており、他流との区別化を図ろうとしていたことがわかる。在清は他にも通常甲子の革命の際に行う海若祭を、甲子の年ではなく、辛酉の年である弘長元年（一二六一）二月八日に難波浦で行っていた²⁰。このように祭祀で自らの特異性を示し、それが各流派の祭祀の形成に繋がると考えられる。

また祭祀の論功を子孫に譲る行為は、相続権の委譲を意味している

派の萌芽が見える。

一連の記事から、賀茂家の上首である在友が中心に御曆奏に対応しておらず、在清、在盛、在直らが行動していたことがわかる。

では、在親流はどのような状況にあったのだろうか。在親流の祖在親は『平戸記』仁治元年閏十月の暦道相論の際、在清によって、「祖父在宣法師存生之時、以在親朝臣為上首、満道種々令申置候了」としている。在親が在宣の跡を継ぎ、賀茂家の最上臈であつたことを示す記事である。仁治元年時には、陰陽助であり、在親の子息在友が賀茂家の最上臈であつた。しかしながら、先に述べたように、在友は重服であつたため、暦道相論には表立つて参加できず、御曆奏に参加することになつた。御曆奏を巡る相論から、在清が発言権を強め、賀茂家内部において優位に立つたと見ることも可能であろう。そのために在友の立場が弱くなつた為か、在友は嫡流でありながら主流にならず、弟の在明が賀茂家の上首となつた。

『医陰系図』を見ると在親流が優位であつたのは、陰陽頭について在済までであり、その後は在秀流が主流となる。在親流で造暦宣旨を受けた者を系図から確認すると、在済、在材、在朝までであり、在親流から以後造暦宣旨を受けたものは見えず、在秀流に独占されていく。このように在親流から在秀流へと賀茂家における立場が変化していくことがわかる。

そこで記録上の陰陽頭の順を確認すると、在親の後、陰陽頭に着任したのは在俊、在明、在清であつた。次にその弟在盛の順であるが、在彦の子息在済の後は、在親流から陰陽頭を輩出することはなく、在

秀流が主流となつていたのである。

在秀流の祖、在秀について確認すると『勘仲記』に陰陽道の上臈として記述されている人物として記述されている。在秀は在清の子息にあたり、賀茂家の長であつたと考えられる。

在秀流が主流となることについて、御曆奏で在清が有利な立場にいたことが一要因であるとされるが、決定的な事象ではないだろう。では、どのような行為を以つて在清が賀茂家の長と成り得たのだろうか。記録から在清の活動を確認していく。

第二章 賀茂家内部の分派

一章では、仁治元年の御曆奏において在清が中心的な役割を果たしたことを論じた。本章では、在清一家がいかにして賀茂家の主流となつたか論じていこうと思う。

宝治元年(一二四七)五月十三日に月蝕について相論が発生した。『葉黄記』によれば、賀茂家、算道、宿曜師に相論をさせたところ、賀茂在尚、在直が十六日に蝕が起ると主張したことに對し、在清、在盛は十五日に蝕が起ると主張した。そこで、記主である葉室定嗣が召したところ、在清は十六日寅刻に起るとし、「以術道之意申之」と主張した。對して在尚は十七日寅刻に起るとし、「且就先例申之」と主張した。在尚が先例に基づいた予測を行い、在清は「術道之意」を以つて予測したことは、在清が先例に拠らず、在尚と異なる典籍を用いた。或いは暦算を行った可能性を示す。結果としては在清が正し

を中心に活動しており、四流に別れ各流ごとに勘解由小路・大炊御門と家号を持ち、各流派が「家」として独立した立場にあった可能性が伺える。

こうした暦道賀茂家が分派したことを明確に表す一つの事象として、遠藤氏は仁治元年（一二四〇）十一月一日冬至の御暦奏に伴う暦道相論を上げている。¹³ 御暦奏とは、冬至朔旦が十一月一日となる日に、天皇に次年度の暦を進上し、貴族に頒暦を行う儀式である。陰陽頭、助、允、属の四等官と暦博士が参加していた。安倍家が陰陽頭の場合は慣例として、陰陽頭は参加せず、正に暦道賀茂家のアイデンティティを示す重要な儀礼であった。山下氏によれば、十二世紀には頒暦が料紙不足により行われず、¹⁴ 暦道賀茂家の存在を示す儀礼としての意味を強めた。

この御暦奏に関して問題が発生したのが、仁治元年閏十月であった。詳細は平経高の日記『平戸記』に記されているので見ていくと、閏十月十四日に雅楽頭賀茂在清が平経高に対して訴えた。その内容は、御暦奏を行う権利を有する陰陽頭、助、允、属ら四等官が重服・軽服であり、暦博士が関東に行き不在であることにより参加できない旨を伝えた。そこで安倍家が介入を試みていると訴えたのである。当時陰陽頭は安倍忠尚、陰陽助賀茂在友、暦博士賀茂在尚は重服であり、権暦博士定昌は関東に居た為、参加が困難であったのである。そこで、在清らは定昌が関東に下向し、幕府に奉仕したことを罪として解任させ、子息定名に権暦博士を継がせる案。権暦博士を増員して在職を任じる案。軽服の者に対しては参仕を憚らない案を出した。そこで急遽定昌

が帰洛し、御暦奏に参加し、その他の軽服者については憚らず、安倍家の介入を阻止したのである。結果御暦奏には権暦博士定昌、陰陽博士在盛、権陰陽博士在兼、陰陽少允在職、権陰陽少允在直によって行われた。在盛、在兼は軽服であったものの参加し、在直は前日に造暦宣旨を受け参加することが可能となった。

一連の記事に見える人物は賀茂在清、在直、在高、在盛、在友、定昌、定名、在職、在盛である。特に在清、在盛らが中心となつて訴訟を起こしていた。当時在清は雅楽頭であり、陰陽寮内の官職にはついておらず、在清自身もまた、御暦奏に参加できる立場ではなかった。

そのような状況下でも在清が中心な人物であったことは、記事に経高の元へ訴え続けたことから明らかにあらう。この行動に対し不信感を在友は感じていたようである。平経高は、閏十月二十七日条にて次のように記述している。

陰陽助在友朝臣「重服者也」以陰陽少允在道「猶子」為使、示送暦道訴訟間事、令申之趣、條々相分、頗相違在清在盛朝臣等申状在友は在親の子息で、立場的には賀茂家の上首であり、重服の為に御暦奏に参加できない立場であった。申状を提出したものの中に在直もいるため、一概に在親流と在清流、在盛流との対立からとはいえないものの、既に賀茂家内部でも意見の相違があったことを示す。この一件に対して、経高は「是故在親法師與舎弟在繼朝臣不快之間、其孫等如此欺」との見解を示しており、在親とその弟であり在清の父に当たる在繼の頃からの対立があったことを示している。氏族内の分派は在親、在繼の世代からあったことが推測され、家の分

第一章 御曆奏を巡る賀茂家内部の対立

『文肝抄』が成立した鎌倉後期の賀茂家の状況について述べる。その前に、先行研究から、鎌倉期の陰陽道について概観する。

現在、鎌倉期の陰陽道については、木村進氏を始めとして、鎌倉武家政権下における陰陽道の様相が明らかにされつつある。木村氏は『吾妻鏡』の記述から、鎌倉武家政権が四段階に分けて陰陽道を受容したことを述べた。本格的に陰陽道が受容された時期は、四代將軍九条頼経が鎌倉に下ったことが契機となった。九条頼経に伴い東下した陰陽師の大半は安倍親職を始めとする安倍家であった。赤澤春彦氏は、小侍所に陰陽師が所属し、鎌倉幕府より録を賜い、鎌倉幕府政権下に取り込まれたことを明らかにした。このように、鎌倉幕府政権下においては、安倍家による陰陽道が主流であり、幕府に所属し、將軍家や得宗家に奉仕していた。^⑧一方、賀茂家は、鎌倉で活動した人物は安倍家と比較して少なく、主に京において活動していたと看做した。ところが、『医陰系図』を見ると、兼宣が東下したことが脚注に見える。また子息の在持が三島に住したことも注記されており、賀茂家の一部も関東へ下向したことが窺える。

では、鎌倉期の京における陰陽道はいかなる様相を呈していたのだろうか。陰陽道史を概観した村山氏は陰陽頭に安倍家が賀茂家より任じられる回数が増加したことを指摘している。また「鎌倉の陰陽師団が安倍氏に独占された点からみても、賀茂氏の頽勢は最早明らか」とし、経済的な面から見ても鎌倉幕府と関係の深い安倍家が、賀茂家を

圧倒していたとしている。^⑨

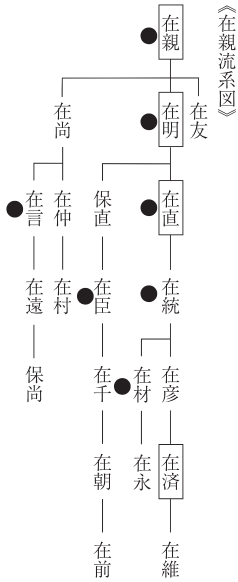
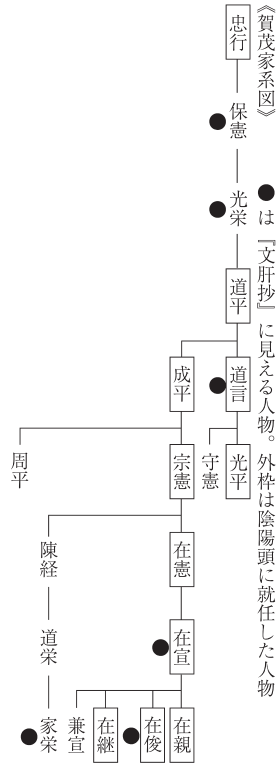
賀茂家内部の状況について、高田義人氏は鎌倉中期成立、賀茂家の曆注書『陰陽吉凶抄』に勘解由小路、大炊御門の説があり、それぞれが賀茂氏の一流であると推定し、鎌倉中期には賀茂家に、勘解由小路家・大炊御門家といった流派があったのではないかとしている。^⑩従来勘解由小路家は室町期に賀茂在貞が改称した家名とされていたが、鎌倉期には既に家号があったことが伺える。

鎌倉期の賀茂家の状況については、遠藤氏は鎌倉期に、曆跋に記載される賀茂家の人数が増加していることに着目し、賀茂家が四流に分かれ、それぞれの流派が競合関係にあったことを指摘した。その中でも鎌倉後期には在清、在秀を祖とし、室町期の勘解由小路家となる在秀流が曆博士、陰陽頭を独占し、他流の賀茂氏が陰陽寮内部での立場が弱体化していく過程を明らかにした。また、武家政権と関わりを持つことにより、家を盛り立てた周平流にも着目された。流派が分かれた要因として、曆道の独占により、氏族内での競合を引き起したことが原因としている。その際、「中世的家」としての特徴を兼ね備えていたことも指摘している。また、六波羅探題と関係を持ち、京都に住しつつ幕府に仕える陰陽師の存在がいたとしている。^⑪

鎌倉期の陰陽師の状況について、山下氏は『文肝抄』に「管領之仁」との表記があり、鎌倉後期には天皇・院及び権門の子女を日常的に護持を行っていた可能性があることを述べている。^⑫

これらのことから、鎌倉期の賀茂家は、安倍家に対して劣勢に回り、鎌倉武家社会とは周平流、兼宣親子を除きあまり関わりを持たず、京

一方、在親、在明、在友、在直、在言、在臣、在材らといった人物は、どのような系譜にあたるのだろうか。遠藤珠紀氏によれば鎌倉中期以降賀茂家は大きく四つの流派（在親流、在秀流、在盛流、周平流）に別れていたとする。在親以下は、その内の在親流であつたことが系図から確認できる。



《在秀流系図》

在繼

在盛

在清

在為

在有

在益

在秀

在雄

在兼

清平

在夏

保秀

在冬

在豐

在重

在緒

在種

在實

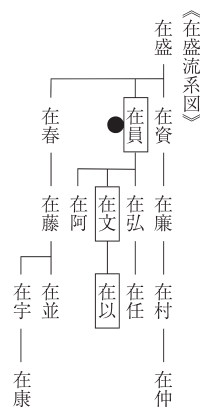
在峯

在茂

在音

在弘

在富



佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第三十七号 (二〇〇九年三月)

として、土御門泰福が写したとしている^①。

本書は四十余りの祭祀次第が陰陽師の側から確認できる貴重な資料であり、安倍家の陰陽道次第書『陰陽道祭用物帳』、安倍泰嗣編『祭文部類』と比較しても、祭祀・口伝・家伝を豊富に確認できる貴重な陰陽道祭祀の次第を伝える資料である。特徴としては祭祀を大法・中法・少法(下法)とランクをつけている。

現在、『文肝抄』の研究は村山氏の紹介の後、小坂眞二氏、山下克明氏による若干の言及があるものの^②、その注目度の高さに比べて本格的な研究はなされていない。そこで、本論では若杉家本『文肝抄』の分析を試みたいと思う。

『文肝抄』の分析を行う上で考慮すべきは、編者と使用されている典籍、祭祀の内容であろう。そこで引用されている典籍を挙げる。

董仲舒、洛書斗中図、鳳國儀、雜用集、近衛長官記、光榮勘文、永久五年光平記、曾祖父御抄、事文類聚、論語、内匠ヶ記

董仲舒は高山祭や鬼気祭、火災祭、代厄祭の典拠として使用された『董仲舒祭法』もしくは『董仲舒祭書』のことであると考えられる。これらは陰陽道祭祀の基本テキストであったようで、『阿婆縛抄』「六字河臨法」にも安倍宗明の説として、祭祀のテキストである事が見える^③。

『事文類聚』は南宋の祝穆と元の富大用によって編纂された類書である。一方『洛書斗中図』『鳳國儀』に関して詳細は不明である。

一方、日本の典籍は何れも佚書であると考えられる。光榮勘文は十二世紀の陰陽師賀茂光榮の勘文であろう。『近衛長官記』について、

山下氏は在宣の日記ではないかとしている。また『内匠ヶ記』については院政期、内匠頭を勤めた賀茂宗憲の日記ではないかとされる^④。

このことから賀茂家に伝わる家記、家書を集積し、編纂されたテキストであると考えられる。こうしたテキストに現れる典籍の分析も今後、『文肝抄』の成立を考える上で必要であろう。

今回、本論においては編者について検討していく。本書の編纂者について村山氏は、賀茂家の人物の名が多数確認でき、「曾祖父御抄」^{在明}「在材私云」とあることから、在明の曾孫に当たる賀茂在材かその兄にあたる在彦、もしくはその周辺にいる人物が編纂したと推定している^⑤。賀茂在材は『医陰系図』によれば、在統の子であり、造曆の宣旨を受け、主計頭、漏刻博士、権暦博士を歴任している。また、弘安九年(一二八六)に陰陽権少允であり、『昭訓門院御産愚記』乾元二年(一二三〇三)には散位であったことが確認できる^⑥。成立年代については文中にみえる最も下る年代である建治四年(一二七八)からさほど遡らない鎌倉後期ではないかと推定している。

以上に挙げた村山氏の説を踏まえて、人物、年代を文中と古記録から再検討し、本書の編纂者について述べたいと思う。

まず本書に記述されている賀茂家の人物を挙げると、賀茂保憲、光榮、道言、光平、家榮、在憲、在宣、在親、在俊、在継、在明、在清、在直、在言、在員、在臣、在材。この他に官職名で記されている人物では、五帝祭の記事に仁治元年(一二四〇)八月に陰陽助として記述される。仁治元年時に陰陽助であった人物は在友であるため、在友と考えられる。

『文肝抄』編者についての検討

室田 辰雄

〔抄 録〕

近年、公開された陰陽道次第書である若杉家本『文肝抄』は、四十余りの祭祀の次第・口伝を伝える貴重な資料である。成立は鎌倉後期と見られ、編者は賀茂在材周辺の人物であるとされてきた。そこで古記録から鎌倉期賀茂家の動向を確認し、『文肝抄』の編者と編纂意図について検討を試みた。結果、鎌倉期には賀茂家は四流に分派していた。その中で賀茂在親を祖とする在親流が賀茂家の中でも、上臈であったが、賀茂在清を祖とし、主流とな

る在秀流が地位を高め、在親流は傍流となった。その史的背景をもとに『文肝抄』は成立した。その編者は在親流の人物が多く本書に見えることから、在親流である賀茂在統・在彦・在材の親子が編纂したものではないかと検討した。

キーワード 賀茂家、『文肝抄』、陰陽道、在親流賀茂家

はじめに

- はじめに
- 第一章 御曆奏を巡る賀茂家内部の対立
- 第二章 賀茂家内部の分派
- 第三章 『文肝抄』における在親流
おわりに

若杉家本『文肝抄』（京都府立総合資料館蔵、室町写本）は村山修一氏によって近年、影印版で紹介された資料であり、中世前期の陰陽道祭祀の次第を残す貴重な資料である。現在存在が確認されている諸本は、宝永二（一七〇五）年、土御門泰福写本の宮内庁書陵部蔵土御門家文書本のみである。村山氏は土御門家本について若杉家本を藍本

スサノヲの変貌―『古事記』『日本書紀』から『古語拾遺』へ（権 東祐）

（くおん とんう） 文学研究科仏教文化専攻博士後期過程）

（指導：斎藤 英喜 教授）

二〇〇八年九月三十日受理

- 勉誠社、一九九三、六八頁
- (11) 西宮一民の岩波『古語拾遺』校注で「広成が、この勅裁に勇気づけられたことはあつたろうが、この勅裁を動機として、古語拾遺を撰上したと考えるのは短絡であろう」と述べている。
- (12) 日下部勝美『古語拾遺考異疑斎及疑斎辨』明治聖徳記念学会研究所一九三〇、一頁
- (13) 本居宣長『古語拾遺疑斎繁辨』（『本居宣長全集』第八巻、筑摩書房、五一三頁）
- (14) 平田篤胤『古史徴』（『平田篤胤全集』第五巻、名著出版、一九七七、二〇二頁）
- (15) この二人に続いて、同じく国学者であつた池邊真榛氏は『古語拾遺新註』で『古語拾遺』が儒学の『論語』などのような「聖なる經典」であるとその価値を更に高めた。池邊真榛『古語拾遺新註』大岡山書店、一九二八、一〇二頁参照。
- (16) 津田左右吉『古語拾遺の研究』（『津田左右吉全集』二巻、岩波書店、一九六三、四六八頁）
- (17) 折口信夫「神道に現れた民族論理」（『折口信夫全集』三巻、中央公論社、一九六六、一五五頁）
- (18) 三浦佑之『日本文芸史 古代Ⅰ』三部、「氏文と家伝」河出書房新社、一九八六、二一六頁
- (19) 池山聰助『日本書紀より古語拾遺への伝承と発展』（神道古典の研究）、国書刊行会、一九八四
- (20) 神野志隆光『古語拾遺』の評価『国文学 解釈と教材の研究』、學燈社、一九九四
- (21) 斎藤英喜『「古語拾遺」の神話言説』『椋山女学園大学研究論集』、第三〇号、一九九九
- (22) 水林彪、前掲書、四〇六〜四十七頁参照
- (23) この『日本書紀』が陰陽論をとるという論理は、神野志氏の論による。神野志隆光『古代神話のポリフォニー』（前掲）二十二頁参照
- (24) 西郷信綱『古事記注釈』、日本思想大系『古事記』などほとんどの注

- 釈では「鬚が胸に至るまでの意味になる」と述べられている。
- (25) 『古語拾遺』での『古事記』的な要素はほとんど見えない。ただ、『古事記』的な要素があるのは、『古語拾遺』が『日本書紀』の一書まで踏まえて記しているのので、『古事記』と重なるように見えることである。『古事記』との比較は関係性よりも差異性を見ようとするのである。
- (26) たとえば、西郷信綱『古事記注釈』では「罷る」は根の国が地下の国であつたからで、それは「天に参上する」の「参る」に対応する」と述べ、スサノヲの根の国行きを明らかにした。
- (27) 須佐之男命は「高天原行き」「出雲国行き」と後に「根の堅州国」でその姿を現れるなど、定まていない所々に現れるのである。
- (28) スサノヲの乱行と天つ罪とを結びつけたのが『古語拾遺』の祭祀の現場であられた特徴たるということを逸早く言及したのは神野志隆光の『古事記と日本書記―天皇神話の歴史』であつた。
- (29) 瀬織津比咩・速開都比咩・速佐須良比咩などで、いずれも『記』『紀』神話には登場しない。
- (30) 斎藤英喜『古語拾遺』の神話言説（前掲）四頁
- (31) 神野志隆光『古語拾遺』の評価（前掲）参照
- (32) これは斎藤英喜の論文「祭祀と技術」で引用した内容を再引用した。中臣祓の中で速佐須良比咩を素戔鳴神として（中臣祓訓解）など中世の注釈書、或はスサノヲの子である須勢理毘売命のように解釈する内容が出てくるが、前項は典拠がなく、後項は本居宣長流の解釈として後に次田潤などによつて批判される。（次田潤『祝詞新講』明治書院、一九二七参照）中臣祓の中でスサノヲ的な要素は全く見えないといつてもよいであろう。

〔使用文献〕

- 『古事記』（岩波書店、日本思想大系、一九八二）
- 『日本書紀』（小学館、日本古典文学全集、一九九四）
- 『古語拾遺』（西宮一民校注、岩波文庫、二〇〇七）

り「祝詞」の主役であった中臣氏は齋部氏に従う存在になったのである。これが『古語拾遺』の「大祓」であり、ここまでくるその道を導いている存在が素戔鳴神であった。素戔鳴神は齋部氏の「大祓」の現場を通して「天つ罪の悪神」として、繰り返して祓われる存在に改めて現れたのである。

おわりに

確かに、『記』『紀』『古語拾遺』の前に「原神話」のような物語があったかもしれない。しかし、原神話があったとしても、それを読む読み手の考え方が原神話に画一化され、同じ神話を想像するのではない。即ち、読み手によって神話の世界は変わって認識され・解釈されるのである。『記』『紀』はその基になる原神話が何だったかに関わらず、独自の神話テキストとして存在しており、『古語拾遺』も独自の神話世界を見せている。ことに、『古語拾遺』は「中臣の祓詞」という祭祀の現場で行われていた大祓を『記』『紀』の神話世界まで繋ぎ、さらに違う神話の世界を一つの論理によって統合したのである。『記』『紀』神話の現在化であり、現実で行われている儀式的神話化であった。

このような神話世界の中で素戔鳴神は立てられた。そしてその神格は広成によって再誕生されている。『記』『紀』と同じスサノヲという呼び方で書かれているけれども、そもそもスサノヲに客観的な神格はなかった。『古語拾遺』というテキストもその中のスサノヲも独立し

ている自分なる性格を持っている。読み手によってその神話世界の構造も変わったのである。〈読み替えられた神話世界〉であり、スサノヲは歴史の中で常にその変貌を繰り返しているのである。

〔注〕

- (1) 古代以来のスサノヲ変貌に対しては、三木正太郎『平田篤胤の研究』(神道史研究叢書 第五章、第一節「スサノヲの神徳観」を参照)
- (2) 神野志隆光「古代神話のポリフォニー」(斎藤英喜編『日本神話の構造と生成』有精堂、一九九五)からの参照であるが、これは神野志隆光『論集』日本書紀「神代」和泉選書、一九九三の内容である。
- (3) 西郷信綱『古事記研究』未来社、一九七三、二八六頁
- (4) 神野志隆光『古事記の達成』東京大学出版部、一九八三
- (5) 棚木恵子「スサノヲ神話の構想」(『古代研究』、早稲田古代研究会、一九八三、十五号)
- (6) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店、一九九一
- (7) 山田永『古事記スサノヲの研究』、新典社、二〇〇一
- (8) 中世日本紀という表現が始まったのは伊藤正義の「中世本紀の輪郭」(『文学』岩波書店、一九七二)であったが、この中世本紀が儀式的現場でどのようにして形成され・展開されたのかに対して鎌倉期の慈円から具体的な例として述べたのは阿部泰郎の「中世王権と中世日本紀」(『日本文学』一九八五)を参照すればいいであろう。
- (9) イミベの表記は延暦二十二年(八〇四)三月に「右京人正六位上忌部宿祢浜成等、忌部を改めて齋部と為す」(『日本逸史』)とある。これは「忌」という語がもつ穢れや忌避の観念を嫌って「齋」の字に変更させたいらしい。(沼辺春友「齋部氏の職掌をめぐる問題」『神道宗教』三九号、一九六五)『古語拾遺』では「齋部」として使っている。
- (10) 斎藤英喜「祭祀と技術―『古語拾遺』論のために」『自然と技術』、

素戔鳴神の最後の姿である。ここで生じる『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との関わりは第三章で述べたような『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との繋がりではなく、逆に差異を通してである。素戔鳴神の悪行を天つ罪として確定したのは「中臣の祓詞」の「天つ罪」に対する『古語拾遺』の解釈であつたと既に述べたが、『古語拾遺』の根の国の段に至ると「中臣の祓詞」のように罪を「根の国・底の国」に流すという内容は見えない。『古語拾遺』素戔鳴神への祓えは高天原での祓えと追放によつて終わつたと考えられる。『古語拾遺』では素戔鳴神の悪行を強調し、善と悪の極まる対立を設定して、それから善を守り、悪を祓う齋部氏の役目を明らかにしようとした。『古語拾遺』では「中臣の祓詞」のように素戔鳴神の天つ罪を根の国に流すところまでが必要ではなかつたのであろう。

一方、『古語拾遺』での「中臣の祓詞」に対する『古語拾遺』的な神話化はまた続いている。それは『古語拾遺』「神武天皇」の段に出る「大祓」儀式のところである。

又、天富命をして供作へまづる諸氏を率て大幣を造作らしめ訖りぬ。天種子命をして天罪・国罪の事を解除へしむ。所謂天罪は、上に既に説き訖りぬ。国罪は、国中の人民の犯せる罪なり。（『古語拾遺』）

太玉神の子孫天富命の大幣造りと天児屋神の子孫天種子命による「大祓」儀式の始まりである。また、天つ罪と国つ罪を祓うこの儀式で、天つ罪は「素戔鳴神の悪行」であり、国つ罪は「国中の人民の犯せる罪」であつた。『古語拾遺』では天つ罪に対してすでに「素戔鳴

神の悪行」に根拠付けたが、また新たな「国つ罪」が現われたのである。この国つ罪も「中臣の祓詞」と通じるが、その内容は違つたと考えられる。とりあえず、「中臣の祓詞」の国つ罪をみると、「生膚断、死膚断、白人、胡久美、己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪、畜犯せる罪、昆虫の災、高つ神の災、高つ鳥の災、畜仆し、蠱物為る罪、許許太久の罪いでむ」と記されている。この国つ罪に対しての解釈は多くの論が成されているが、ともかく『古語拾遺』ではこの国つ罪が「国中の人民の犯せる罪」と記されている。前にものべたように「中臣の祓詞」では天つ罪・国つ罪ともに「安国と平らけく知し食さむ国中に、成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事」であつたが、『古語拾遺』ではこれを分離して、天つ罪は「素戔鳴神の悪行」、国つ罪は「人民の犯せる罪」と見ている。これは現実で行われている「大祓」儀式の範囲が人間の世界から天まで拡大させているのであり、その拡がっている「大祓」の世界観の中で齋部氏を中心に置き、その役目をさらに強調している。それが、次の内容によつてさらにあきらかになる。⁽³³⁾

天富命、幣を陳ねて、祝詞して、天皇を禋祀り、群望を徧祓りて、神祇の恩に答ふ。是を以て、中臣・齋部の二氏、俱に祠祀の職を掌る。（『古語拾遺』）

これが「大祓」儀式をめぐる齋部氏の意図であろう。幣帛使の役目も、祝詞の役目もすべてが太玉神の子孫である天富命に当たられているのである。これは「神物造り」に止まっていた齋部氏の躍進である。『古語拾遺』神話の世界で「大祓」の主役は齋部氏に替わり、もとよ

『記』『紀』にはない詳しいところまで表現し、この神物の力によって日の神を戻させようとした。斎藤氏はこれに対して「斎部氏が神物を造る過程がただの技術を超えて聖なる作業、聖化する過程であった」と論じている。また、神野志氏が『記』『紀』と異なる『古語拾遺』の特徴を「斎部氏が造る〈神璽〉への強調」にあると述べたことも斎部氏の「神物造り」が『古語拾遺』の中心であることを支える論であろう。⁴¹ 実際、『古語拾遺』の全般にかけて「神物」造りが強調されており、『古語拾遺』の大きな特徴になるのである。

一方、『古語拾遺』『岩戸神話』祭祀の中で見えるもう一つの特徴がある。それは「手置帆負命・彦狭知命をして天御量を以て大峽・小峽の材を伐りて瑞殿を造り」という内容と、日の神が天の岩戸から出た時「新殿に遷して座さしむ」という内容である。ここで「新殿」は手置帆負命・彦狭知命によって作られた「瑞殿」である。瑞殿が造られ、天の岩戸から出た日の神をこの新殿に遷し祀ったという叙述も『記』『紀』には全く見えない。これに対して栗田寛氏は「こうした『古語拾遺』の伝承は、天照大神が鎮座する伊勢神宮の「式年遷宮祭」の神話の由来だ」と述べている。二十年に一度天照大神の神殿を遷す「式年遷宮」の儀式に対しても神話的根拠を裏付ける新しい神話の創作であつたのである。⁴²

神物造りによる日の神の再出現と新殿での祀り。これに続いて「悪神」素戔嗚神の祓えが行われる。新殿で〈祀られる〉日の神と〈祓われる〉素戔嗚神の対応関係は『古語拾遺』だけに見える構造であり、善神である日の神を守る儀式と悪神である素戔嗚神を祓う儀式の区別

によって、日の神は神聖性が強調され、素戔嗚神は悪性が強調されたのであろう。

2、スサノヲの「祓」と追放

スサノヲの祓えに対して『古事記』では、「須佐之男命の身体の一部を祓い」追放した。これに対して『日本書紀』の祓え過程は「罪を贖う」こととしての祓えであり、その段階が①髪が抜ける②手足の爪が抜ける③逐降ひきであつた。『日本書紀』の祓えは「罪に対する罰」であつた。罪と祓の関わりは『日本書紀』の祓えの段から始まつたと見てもよいであろう。とにかく『日本書紀』の祓えが悪行を行なつた素戔嗚尊に対する刑罰であつたことは間違いない。これに対して『古語拾遺』ではどう解釈されているのか。

爾して乃ち、二はしらの神俱に請曰さく、「復な還幸りましそ」とまをしき。仍りて、罪過を素戔嗚神に帰せて、之に科するに千座の置戸を以てし、首の髪及手足の爪をも抜かしめて、之を贖はしむ。仍りて、其の罪を解除へ、逐降ひき。（『古語拾遺』）

『古語拾遺』も『日本書紀』と同じ意味としての祓えを述べている。ただ、儀式を導いている神が太玉神と天児屋神の二柱であつたというのが大きな違う点のように見える。これで『古語拾遺』の中で素戔嗚神に対する祓えの儀式は終る。そして、ここから『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との新しい視点が見えてくる。

追放されて出雲国にいった素戔嗚神はヤマタノヲロチを退治し、天叢雲（草薙の剣）を得て、天神に奉り、…遂に、根の国に行った。素

為であつたという表現もない。『記』『紀』には高天原でのスサノヲの行為がそれぞれの内容としてあり、「中臣の祓詞」にはそれが八つに整理されているが、いずれも「天つ罪とスサノヲとの関係」は設定されていない。むしろ、「官官に仕へ奉る人等の過ち犯しけむ雑雑の罪を」・「安国と平らけく知し食さむ国中に、成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事」と記されているように「中臣の祓詞」の天つ罪は人間世界と繋がっている。にもかかわらず、「古語拾遺」では天つ罪がスサノヲの悪行と定められたのである。天つ罪とスサノヲとの繋がりが形成されたのは、まさしく『古語拾遺』の広成によつてであろう。²⁸『古事記』の「荒ぶる行為」が『日本書紀』では「罪」になり、『古語拾遺』では「天つ罪」に細分化され、具体化されたのである。スサノヲも『記』『紀』から『古語拾遺』にかけて悪神として具体化され、強調されたと言つてもよい、『記』『紀』というテキストの中でスサノヲが祓えという儀式を通して現場から読み替えられていたとしてもよいであろう。

さらに、もう一つ注目しなければならないのは、「大祓」と『記』『紀』神話との繋がりである。「中臣の祓詞」は六月の晦日に行われる「大祓」で使う祓詞であつた。ここには天つ罪の内容や千座の置座など、『記』『紀』神話と繋がる言葉は見えるが、『記』『紀』神話と全く一致するのではない。「中臣の祓詞」には『記』『紀』に登場しない神々の姿も見えるなど、それ自体が『記』『紀』神話と異なるもう一つの神話世界を成しているのである。このように全く違う神話世界であり、宮廷祭祀の現場で行われた一つの祭祀儀式を『記』『紀』神話

と直接に繋がせたのが『古語拾遺』であつた。『古語拾遺』は「中臣の祓詞」の祭祀世界と「天の岩戸」神話世界とを統合したのであり、朝廷の裁断（日本書紀による）をさらに裏付ける神話的根拠にもなったであろう。そして、「中臣の祓詞」と『記』『紀』神話とを繋ぐ間に素戔嗚神が立っている。素戔嗚神は『古語拾遺』の天つ罪によつてその悪神としての神格を極めることになり、祓わなければいけない存在になったのである。このような神格は『記』『紀』「中臣の祓詞」には全く見えない『古語拾遺』だけのことであつた。

物語はいよいよ天の岩戸神話が始まり、素戔嗚神の祓えに向つていく。

IV 素戔嗚神の祓えから根の国行きまで

1、『古語拾遺』『岩戸神話』の変形

素戔嗚神の天つ罪による日の神の岩戸ごもり。そして、光を失つた世界の大混乱から日の神と世界を救うために神々の大きな祭祀が行われた。『古語拾遺』でのこの祭祀の構造は『記』『紀』とほぼ同じであるが、斎部氏に属する神々が儀式の中心になっていることが『古語拾遺』の特徴であろう。例えば、「太玉神をして諸部の神を率て、和幣を造らしむべし」と記されているように、斎部氏族の始祖神である太玉神が八十万の神々を率いることであり、後に素戔嗚神の祓えと追放まで導いている。『記』『紀』にはない内容である。また、儀式にとつても『記』『紀』とは違って、「神物造り」過程が強調されている。

『記』『紀』でスサノヲとアマテラスの間で行なわれたウケヒの結果はどうなったのか。この勝ち負けに対しても様々な論があるけれども、水林氏は「『古事記』のほうは勝ちさびとして須佐之男命の勝であり、『日本書紀』の場合は素戔嗚尊の負け」と論じており、私はこの論に従う。氏の論を簡単にまとめると、この勝ち負けの問題は、『古事記』では須佐之男命が「異なき心」がなかったため須佐之男命の「勝」になるが、『日本書紀』の場合は素戔嗚尊が「異なき心」をもっていたため素戔嗚尊の「負け」になったという。素戔嗚尊はウケヒによってその黒心が発覚されたのである。だが、自分が負けたにも関わらず、素戔嗚尊は乱暴な行為をやったのである。このようにウケヒの後、スサノヲの行為は『古事記』の「勝ちさび」と『日本書紀』の「負けた側からの悪行」になるのである。故に、スサノヲの行為は両書に違う結果として現れる。『古事記』では「速須佐之男命於、千位の置戸を負せ、亦鬚と手足の爪及を切り祓へ令め而」のように須佐之男命にただの「祓へ」が科されるに對して、『日本書紀』では「諸神、罪過を素戔嗚尊に帰せて、科するに千座置戸を以ちてし、遂に促め徴る」のように素戔嗚尊の行為に「罪過をよせ」たのである。『古事記』にはなかった「罪」が『日本書紀』にはある。これは『古事記』と『日本書紀』がスサノヲに対しての表現と認識に大きな差を見せるもう一つの問題点であろう。

さらに、『日本書紀』「罪」が『古語拾遺』に至ると「天つ罪」として具体化され、素戔嗚神の明確な悪行の証拠になってくる。

其の後に、素戔嗚神、日の神の奉為に行甚だ無状し。種々凌侮る。

所謂、毀畔・埋溝・放樋・重播・刺串・生剝・逆剝・屎戸なり〔如此る天罪は、素戔嗚神、日の神の耕種ります節に當りて、竊かに其の田に往き、串を刺し相争ふ。：此の天罪は、今の中臣の祓詞なり〕（『古語拾遺』）

素戔嗚神が高天原で行なった八つの「天つ罪」であり、『古語拾遺』ではこれが「中臣の祓詞」からの引用と注によって解釈している。ここで注意しなければならないのは『古語拾遺』と「中臣の祓詞」の関係である。今、知られている「中臣の祓詞」は『延喜式』に載せられている物であり、『延喜式』は平安中期（九〇五〜九二七）に作られた。『古語拾遺』と百年ほどの差があり、この二つのテキストを比較するのは問題がある。しかし、『古語拾遺』には同じ時代の「中臣の祓詞」が引用されており、これは「中臣の祓詞」が『古語拾遺』の時代にすでに存在したということであろう。すると『延喜式』「祝詞」の内容と『古語拾遺』時代の「中臣の祓詞」内容が一致するのかもしれない。問題があるが、ここではそれがほぼ一致するはずと仮定して論を進める。

ともかく、「中臣の祓詞」からの引用としても、この天つ罪が八つに定められたのが確認されるテキストとしては『古語拾遺』が最初である。天つ罪の概念が『記』『紀』の時代にはなかったであろう。そして、「中臣の祓詞」の天つ罪が『古語拾遺』では素戔嗚神の悪行として解釈されている。

ところで、ここで見逃してならないのは「中臣の祓詞」のどこにもスサノヲは見えないことである。のみならず、天つ罪がスサノヲの行

さらに、ここでは日の神と素戔鳴神の対応関係が省略され、ウケヒの変形を見せている。

『記』『紀』のウケヒはほぼ同じパターンとして、アマテラスとスサノヲが互いに「トツカノツルギ」と「ヤサカニノマガタマ」を交換し、そこから五人の男の子と三人の女の子が生れることであつた。だが、『古語拾遺』のウケヒの段では『記』『紀』とは全く異なる内容が見える。

(素戔鳴神) 天に昇ります時に、櫛明玉命、迎へ奉りて、献るに瑞の八坂瓊の曲玉を以てす。素戔鳴神、之を受けて、転へて日の神に奉りたまふ。仍りて、共に約誓ひて、即ち其の玉を感じしめて、天祖吾勝尊を生みます。(『古語拾遺』)

この内容が『記』『紀』と異なるのは、①ウケヒの原因になるアマテラスとスサノヲの闘いが無い。ただウケヒの結果があるだけである。

②『記』『紀』ではともにスサノヲの「トツカノツルギ」とアマテラスの「ヤサカニノマガタマ」を交換して行なっているけれども、『古語拾遺』のウケヒは「八坂瓊の曲玉」だけで行なわれている。③のみならず、この「八坂瓊の曲玉」も櫛明玉命によって奉られたものであり、これを素戔鳴神が日の神に伝えたことにすぎない。④さらに、ウケヒの結果生れた神も天祖吾勝尊ただ一人だけであつた。『古語拾遺』ウケヒの構造と内容は『記』『紀』とは違う、独自の物語が作られたのである。

ここで注目すべきなのは素戔鳴神の役目がほとんど省略されていることである。素戔鳴神は日の神との争いもないまま、ただ「ヤサカニ

ノマガタマ」を伝え、共にウケヒを行なつた。だが、そのウケヒもマガタマだけを「感けしめて」行われているので、ウケヒの主体はマガタマであつた。素戔鳴神は日の神にマガタマを伝え、ウケヒを行なう〈仲介者〉としての役目しか果たさなかつたのであり、天祖吾勝尊の生れもマガタマによってであつた。

『記』『紀』ではアマテラスと共にウケヒの中心であつたスサノヲが『古語拾遺』では、補助的な存在に転落しているのであり、天祖吾勝尊との関わりも薄くなつたのである。むしろ、日の神と櫛明玉命の関係を考えるべきであろう。律令国家以前から斎部氏は「天璽」・「神宝」造りによつて天皇家を支えた。確かに、斎部氏にとつて「神物作り」の役職は聖なることであつた。しかし、『古語拾遺』のウケヒ段をみると、ただの神物作りを超えていることが分かる。櫛明玉命のマガタマから生れる天祖吾勝尊という設定は斎部氏と天皇家との関わりをさらに拡大しようとしたのではなからうか。少なくとも、広成の『古語拾遺』では、ウケヒの構造が素戔鳴神と日の神ではなく、櫛明玉命と日の神に一步移つて行つたことが分かる。

逆に、素戔鳴神は〈天孫降臨に繋がる聖なる誕生〉から排除されている。いわば、天皇家の正統性からの排除であり、素戔鳴神と天照大神との関わり自体を一切否定したのである。素戔鳴神は疎外され、『古語拾遺』神話の中心から消しているのである。このヘスサノヲ疎外は次の天つ罪の段に至つてさらに極まる。

3、「素戔鳴神」の「天つ罪」

伊耶那伎から追放され、高天原にいく。そして、今までの研究の殆どは、須佐之男命の高天原行きが根の堅州国にいく前に天照大神への挨拶が目的であったとする。²⁶⁾だが、『古事記』の中では「根の堅州国行き」のような表現は全く見えない。伊耶那伎から追放された須佐之男命の行き先は決まっていなかった。高天原に向かったときも「天照大御神に請いて罷らむ」と言っているが、どちらへ「罷らむ」かに対しては記されていない。また、須佐之男命が天照大神からその善心が疑われたときも「罷り往か將状を請はむ」といい、自分の追放までの状況を説明するために天まで上ってきたと言っているが、ここでも行き先は記されていない。須佐之男命は行き先が定まっていなまま、自分の〈自由意志〉として高天原に行ったのである。²⁷⁾これに対して『日本書紀』では、「吾今し教を奉りて根国に就りなむとす。故、暫く高天原に向かひ、姉と相見えて、後に永に退りなむと欲ふとまをす。勅許したまふ。」と記されている。ここで『古事記』との違いが二つ見える。一つは素戔鳴尊の根の国行きが定まっていることであり、もう一つは素戔鳴尊が伊弉諾尊・伊弉冉尊の許可を受けて高天原に行ったということである。素戔鳴尊は悪神として根の国に追放されたので、姉である天照大神に逢いたいと希望しても、伊弉諾尊・伊弉冉尊から許可を受けなければならなかったのである。素戔鳴尊には自由が剝奪されているのであり、統制される存在であった。〈自由意志〉と〈統制・許可〉は須佐之男命と素戔鳴尊の立場を一言で説明してくれる表現であろう。では、『古語拾遺』での高天原行きはどうなっているのか。

是に、素戔鳴神、日の神に奉辭さむと欲ほして、天に昇ります時（『古語拾遺』）

この内容だけでは何も明らかににはならない。素戔鳴神が日の神に別れの挨拶をするために昇天したということしか記されていない。だが、この短い表現のなかでは大きな意味が隠されている。先に須佐之男命の〈自由意志〉と素戔鳴尊の〈統制・許可〉として『記』『紀』のスサノヲの立場は区別されたと述べた。しかし、『古語拾遺』の素戔鳴神は『日本書紀』と違って、根の国への追放が定められているにもかかわらず、両親の許可を受けないまま高天原に向かっているということである。悪神として「すみやかに」根の国へ行かなければならなかった存在が、統制もないまま高天原に行ったというのは大事件であろう。素戔鳴神の「無道し」行為は伊弉諾・伊弉冉の命令すら無視しているのである。確かに、このような素戔鳴神の行動は高天原に大混乱を起こす「天つ罪」に繋がる動因にもなる。『古語拾遺』に省略されているところがむしろ素戔鳴神の悪神化を拡大・強調させているのであり、この省略の中に広成の意図と『古語拾遺』固有の神話世界が隠されていると言ってもよいであろう。

2、「ウケヒ」の変形

スサノヲが高天原に昇ってくることを知って、アマテラスは恐ろしくなり、それに対抗するために武装するということが『記』『紀』の内容である。しかし、『古語拾遺』ではこのようなアマテラスとスサノヲの戦いは見えない。すぐに、ウケヒの段階に移っていくのである。

開闢の後、伊奘諾・伊奘冉は日の神・月の神・素戔嗚神を生んだ。そして素戔嗚神の泣く行為から『古語拾遺』の神話は始まる。素戔嗚神の誕生や行為はほぼ『日本書紀』の素戔嗚尊と似ており、『日本書紀』の内容が要約されたようにも思われる。²⁵だが、素戔嗚神と素戔嗚尊は明らかに違う存在であり、素戔嗚尊から素戔嗚神へ変わって行ったようにも考えられる。

まず、『古語拾遺』は『日本書紀』と違ってその誕生の前の「蛭児」が省略されている。すでに一節で見たように「天照大神・月神」はともに天に送られた神であり、「蛭児・素戔嗚尊」は不完全の存在として捨てられ、追放された神であった。だが、『古語拾遺』には捨てられた蛭児が見えず、日・月・素神の三柱の神だけが生れたのである。蛭児は『古語拾遺』の神話世界から漏れているのである。なぜか。『日本書紀』は〈完全—不完全〉、〈秩序—反秩序〉の構造と世界観をとっている。いわば、陰陽の論理が投影されているのである。故に、日・月と蛭児・素戔嗚尊の対応関係が成り立った。これに対して、『古語拾遺』の編纂者である広成は神祇官として祭祀現場に立っている立場から神代の世界観を作っている。後にも述べるが、『古語拾遺』は『記』『紀』神話の世界を「大祓」の現場と繋ぎ、「祓え」の対象としての素戔嗚神を作り上げている。したがって、祓えの原因・対象である素戔嗚神の〈悪性〉や〈罪〉を強調する必要があったのであろう。だから、蛭児の省略は〈不完全〉〈悪性〉の属性を素戔嗚神に集中させることであり、素戔嗚神は〈唯一の悪神〉として祓えの現場で悪の主役になったのである。

このように素戔嗚神の悪性を強調する部分がさらに見えてくる。素戔嗚神が伊奘諾・伊奘冉から追放される時「早に根の国に退去りますべし」と言ったところでの「すみやかに」がそれである。『日本書紀』では「固当遠く根の国に適れ」と記されているので、表現としては似ているけれども、意味は違う。まず、『古語拾遺』の根の国は『日本書紀』のように追放の場所である。追放の場所としての根の国は「この世界」と区別される「遠い」所であり、〈分離・隔離〉の意味も持っている。だが、この世界との隔離としての追放を『古語拾遺』では「すみやかに」させようとする。この「すみやかに」には一刻でもはやく素戔嗚神との隔離を望む意志が感じられるところとして、〈悪神〉素戔嗚神の性格が強調されたとも思われる。「すみやかに」によって素戔嗚神は空間的のみならず時間的にもこの世界から隔離されたのである。

素戔嗚尊と素戔嗚神はともに悪神であったが、テキストによってその強調点が変わったのであり、少しずつ違う神格として変貌を見せている。そして、高天原に至ると素戔嗚神の変貌はさらに詳しく現れる。

III 高天原でのスサノヲ

1、「素戔嗚神」の高天原昇天

『記』『紀』『古語拾遺』いずれも追放されたスサノヲが最初に向かうのは高天原である。しかし、高天原でのスサノヲの行為に対しては三つのテキストが各々異なる内容を見せている。まず、須佐之男命は

見えない。『日本書紀』では中国の陰陽思想の影響を受けて伊弉諾尊・伊弉冉尊の対応関係が設定されている。⁽²³⁾ その故、『日本書紀』の伊弉冉尊は伊弉諾尊とともに陰陽の一つの軸として死ねない存在であったのであり、伊弉冉尊と死の世界との関わりもない。後にも述べるが、『日本書紀』の天照大神と素戔鳴尊の構造も陰陽の論理によって設定されているのであり、『古事記』とは大きな差をみせているのである。

一方、『古事記』の伊耶那伎と『日本書紀』の伊弉諾尊・伊弉冉尊がスサノヲに対して怒った理由も違っていることが分かる。即ち、『古事記』の伊耶那伎が怒ったのは泣いている須佐之男命の行為自体よりも、「妣の国根の堅州国」に行こうとする意志のためであったと考えられる。それを裏付けるのが「八拳須心前に到まで」泣いている須佐之男命の姿である。「八拳須心前に到まで」は大人まで、或は長い時間のように注釈される。⁽²⁴⁾ 伊耶那伎は須佐之男命が大人になるまで泣いていることを放置し、怒ってもいなかった。しかし、伊耶那伎は須佐之男命の意志、即ち「妣の国根の堅州国」行きを望むことを確認して怒り出したのである。これに対して、『日本書紀』では素戔鳴尊の泣く行為自体が「あづきなし」ことになり、根の国に追放される原因になっている。泣く行為によって多くの人を殺し、青山を枯らす行為などは秩序世界を破壊することとして「悪の行為」であったのであり、追放の条件になったのである。

もう一つ、伊耶那伎から追放されたスサノヲの「行き先」に対してである。まず、『日本書紀』を見ると、「固当遠く根国に適れ」のよう

に素戔鳴尊という悪神の追放先として根の国が決まっている。逆にみると、根の国は悪神が追放される所であり、『日本書紀』では追放される悪神が行く場所が定まっていたのである。しかし、『古事記』の須佐之男命はどちらに送られたかが全く見えない。須佐之男命が送られた所は根の堅州国か、高天原か、その行き先は決まっていなかった。この定まっていない須佐之男命の行方は後の物語にも繰り返し見えてくるのであり、これを須佐之男命の「自由意志」と名付けてもよいであろう。この「自由意志」は後、この神が『古事記』の中で様々な変貌を見せるモメントにもなると思われる。

以上、須佐之男命と素戔鳴尊は生れたときからその性格、行為が全く違う存在であることが分かった。『古事記』と『日本書紀』は八年の差を持つて作られたテキストであるが、スサノヲは変貌の姿を見ている。そして、『古語拾遺』の時代に至っても、その変貌は続いている。

2、『古語拾遺』素戔鳴神の誕生と悪行

夫、開闢くる初に、伊弉諾・伊弉冉の二はしらの神、共為夫婦たまひて、大八洲国、及山川草木を生みます。次に、日の神・月の神を生みます。最後に、素戔鳴神を生みます。而して、素戔鳴神、常に哭泣ることを以て行と為。故、人民をして夭折しめ、青山を变枯す。斯に因りて、父母の二はしらの神、勅曰したまはく、「汝、甚だ無道し。早に根国に退去りますべし」とのりたまふ。

（『古語拾遺』）

『古事記』では伊耶那伎が黄泉国から戻つて来て、穢れを禊ぎするときに生れた神々の中で最後の三柱の神が天照大神・月読命・須佐之男命であり、この三柱の神を生んだ伊耶那伎は大きく喜んでこの三柱の神を「貴き子」にした。いわば、「三貴子」の誕生であり、須佐之男命は天照大神・月読命とともに三貴子の一人であつた。これに対して『日本書紀』では伊奘諾尊・伊奘冉尊が共に合議し、「天下の王者」として「大日靈貴(天照大神)」を生んだ。その後月神が生れ、日に垂(つぐ)神として天に送られるが、主者ではなかつた。次に蛭児が生れ、それに繼いで素戔鳴尊が生れた。このように『日本書紀』ではただ天照大神だけが「靈異しき兒」、「天下の主者」として伊奘諾尊・伊奘冉尊を喜ばせたのであり、それに従う月神が生まれる。それに対して追放、棄てられる蛭児や素戔鳴尊の誕生。次の節でまた説明するが、この構造は完全と不完全、善と悪の対応関係であり、その両極端の中でも「不完全と悪」の領域に素戔鳴尊は立っているのである。誕生の時からその性格が違った須佐之男命と素戔鳴尊。その差は後の本文が進んでいくほど明確に区分される。

次に、建速須佐之男命に詔らさく、「汝命者、海原矣所知らせ」と事依さしき。故、各依さし賜ひし命ノ隨に、所知看す中に、速須佐之男命、所命しし国を治さ而不、八拳須心前に到まで、啼き伊佐知伎。其の泣く状者、青山は枯山如す泣き枯らし、河海者悉泣き乾しき。是を以ちて、悪しき神の音なひは、狭蠅如す皆満ち、萬の物之妖悉発しき。故、伊耶那伎大御神、速須佐之男命に詔らさく、「何の由にか、汝は所事依さしし国を治さ而不、哭き伊佐

知流。」とのらす。しかして、答えて白さく、「僕者妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」とまをす。しかして、伊耶那伎大御神大く忿怒りて詔らさく、「然あら者、汝は此の国に住む可くあら不」とのらす乃ち、神夜良比に夜良比賜ひき。(『古事記』)

此の神勇悍にして忍に安みすること有り。且常に哭泣くを以ちて行と為す。故、国内の人民を多に以ちて夭折せしめ、復青山を枯に変へしむ。故、其の父母二神、素戔鳴尊に勅したまはく、「汝甚だ無道し。以ちて宇宙に君臨たるべからず。固当遠く根国に適れ」とのりたまひ、遂に逐ひたまふ。(『日本書紀』第五段正文)

『記』『紀』ともにスサノヲの荒ぶる行為に対する内容であり、いずれもスサノヲは泣いている姿である。しかし、同じパターンであるとしても、その泣いている原因と結果は全く違つたのである。まず、『古事記』には泣いている理由があるけれども、『日本書紀』にはその理由が見えないということである。『古事記』では、そもそも海原を治めるように伊耶那伎から命じられたが、須佐之男命はその命令に従わず、ずっと泣いたのである。そして、泣く理由に対しては「妣の国根の堅州国に行きたい」と答えた。しかし、『日本書紀』には泣く理由が全く見えない。むしろ、素戔鳴尊は生れたばかりから「勇悍」な神であり、常に泣く「悪の行為」を行つたのである。素戔鳴尊はそもそも「悪神」として生まれ、その性格が定められていたのである。

さらに、『日本書紀』では『古事記』と違つて「伊奘冉尊の死」が

『日本書紀』の解釈学にとどまらず、「新たな神話化」の内容を見せていると述べた。即ち、『記』『紀』『紀』神話と違つて『古語拾遺』では神話世界と祭祀儀礼に繋ぎ、天孫降臨の意味を「天璽」としての「神器」に集約しており、このように天璽を降臨神話に結びこむのが『古語拾遺』の新たな神話化だと述べたのである。これに対して、斎藤英喜氏は「古語拾遺」の神話言説²⁰で神野志氏よりもう一步進んで行つて、『古語拾遺』は斎部氏の祭祀の現場で行われた神話」と強調し、「岩戸神話で祭祀俱を作り出す職能者たちの神話世界」として評価を下している。²¹『古語拾遺』は『日本書紀』の亜流、氏文の評価を越えて新しい神話テキスト、斎部氏の祭祀の現場で行われた儀式的な神話世界として認められ、『記』『紀』と並びに神話という範疇の同一線上に立つ、独立している古典としての価値が構築されたのである。

『記』『紀』とは違うもう一つの神話テキストとして再評価された『古語拾遺』。これと軌を一にして『古語拾遺』に登場する素戔嗚尊も『記』『紀』とは違う新しい神格としてその姿をみせている。ここからその新しい変貌の姿を尋ねてみよう。

II スサノヲの誕生と行為

1. 「須佐之男命」と「素戔嗚尊」の誕生

スサノヲの誕生に対しては『古事記』と『日本書紀』が明らかな差を見せている。『古事記』の須佐之男命は伊耶那伎の禊によつて生れたが、『日本書紀』の素戔嗚尊は伊奘諾尊・伊奘冉尊の合議によつて

「天下の主宰」を生んだ後で生れた。須佐之男命と素戔嗚尊はその誕生背景からも違つたのであり、並びに性格の差異もあったのである（以下、『古事記』は須佐之男命、『日本書紀』は素戔嗚尊、『古語拾遺』は素戔嗚尊で区分して称する）。須佐之男命と素戔嗚尊は全く違う存在であつたと主張したのは水林彪氏である。氏によると須佐之男命は「三貴子」として、素戔嗚尊は「無道し」の存在として生れ、その生れる時から違う存在であつたという。²²

水底於擢滌きますとき…於是、左ノ御目を洗ひます時、所成りませる神の名は、天照大御神。次に、右ノ御目を洗ひます時、所成りませる神ノ名は、月読命。次に御鼻を洗ひます時、所成りませる神ノ名は、建速須佐之男命。此ノ時、伊耶那伎命大く歡喜びて詔らさく、「吾子生み々み而、生みノ終於三はしらノ貴き子得たり」云々。（『古事記』）

既にして伊奘諾尊・伊奘冉尊共に議りて曰く、「吾已に大八洲国と山川草木とを生めり。何ぞ天下の主宰を生まざらむ」とのたまふ。是に共に日神を生みたまふ。大日靈貴と号す。この子光華明彩しく、六合の内に照り徹る。故、二神喜びて曰はく、「吾が息多しと雖も、未だ此の若く靈異しき兒有らず。久しく此の国に留むべからず。自当に早く天に送りて、授くるに天上の事を以ちてすべし」とのたまふ。…次に月神を生みたまふ。其の光彩日に垂げり。以ちて日に配へて治らすべし。故、亦天に送りとたまふ。次に蛭児を生みたまふ。…次に素戔嗚尊を生みたまふ。（『日本書紀』第五段 正文）

目され、注釈と研究がなされてきたが、その評価には大きな差が見える。なぜ、『古語拾遺』は全く違う評価の中に置かれたのか。

近世、日下部勝美は『古語拾遺疑斎』で「古語拾遺は斎部氏が衰廃を愁訴したるに過ぎるのみ」¹²と述べた。これに対して、本居宣長は『古語拾遺疑斎繁辨』を述べ、『古語拾遺疑斎』が「漢人流の議論」に過ぎないと批判し、「そもそも古語拾遺の書、宣長が思ふは、古にあらざる誤りも多けれども、又中にはめづらしき事の、古事記書紀にはもれたるが、此書に傳はれりとおぼしきことも、なきにあらず、正史にたがへりとして、必これを非とすべきにあらず」¹³と述べている。宣長は『古語拾遺』が『記』『紀』に漏れた古代の伝承が残されているテキストであるとその評価を高めている。以降、平田篤胤は宣長の評価に続いて、「『古語拾遺』はまこと古語拾遺にして天祝詞、古事記、日本紀に遺漏たる古語の、これ此書に記し伝はれずは、神世の故実の、いかに解釈へきと所思ゆる、やごとなき事どもを拾ひ載されたる、広成宿禰の功の、高く遺きことは更にも言わず」¹⁴と評価している。国学の時代『古語拾遺』は「漏れた古語の残された記し」として高い評価を受けたのである。¹⁵

しかし、近代に至ると『古語拾遺』は逆に低い評価の前に立てられるようになる。津田左右吉は『古語拾遺の研究』で「『古語拾遺』は」忌部氏が自分たちの地位を高めようとして古くからの神話の話を改作したものすぎない」と述べ『日本書紀』の垂流のように評価している。¹⁶さらに、折口信夫は「神道に現れた民族論理」で、「古語拾遺は、その成立の本旨から見ても知れる如く、斎部広成がやつきとな

って、中臣・斎部の同格説を唱えているが、私は元来、あの古語拾遺に餘り重きを置いていない。古いことを研究するには、あまり大切なものとは思わぬ」のように評価を下している。¹⁷津田氏や折口氏などの影響であったか、その後にも『古語拾遺』に対する評価はほとんど斎部氏族の私的な「氏文」の範疇でしか認められていなかった。例えば、三浦佑之氏は「『古語拾遺』は、神代以来、中臣氏に並ぶ祭祀の家筋であることを自負する斎部氏が、自氏の職掌の正当な復権を求めた愁訴的な性格をもった書物である。『高橋氏文』と同様に、神話に回帰することで、自氏の拠り所を見出そうとする」¹⁸のように述べ、『古語拾遺』は現在までも「氏文」の範疇に置かれていたのである。

このような低い評価に対して、『古語拾遺』がただ『日本書紀』の垂流、或は「氏文」ではなく、『日本書紀』の解釈学であったという論も登場する。その萌芽として池山聰助の「日本書紀より古語拾遺への伝承と発展」がある。氏は「古語拾遺は日本書紀におけるよりも発展段階の高い思想を以って書かれている」と述べ、「この伝承は日本書紀を典拠としてしかもそれが編成替えされ、古典の解釈の一つの新しい形成をここに現わしているのである」¹⁹と述べている。さらに、西宮一民氏は『古語拾遺』の校注の中で、「確かに、広成の書紀解釈学的な面があつて、…日本書紀の文章がうまく書き直されていることがある」²⁰と述べ、『古語拾遺』の解釈学としての価値をもう一層高めた。『日本書紀』の解釈学としての『古語拾遺』の位相変化は続いて「神話テキスト」として価値付けるところまで進んでいく。神野志隆光氏は「『古語拾遺』の評価」で、『古語拾遺』というテキストがただ

次祭のときに、天皇（朝廷）からの幣帛（神への供え物）を奉る使いが遣わされる。恒例の宮廷祭祀において、全国の天神地祇を祀る神社に幣帛を供える行事の一環として行なわれる。律令祭祀制度の要であった。¹⁰そして、中臣氏と忌部氏の間で幣帛使をめぐって互いに自分の正当性を主張し、相手を訴えたのである。中臣氏では、「忌部氏は幣帛を造り祝詞を申さず、然らば、忌部氏を以って幣帛使とすべからず」といい、忌部氏では、「奉幣祈禱は忌部の職である、然らば、忌部氏を以って幣帛使とし、中臣氏を祓使に預からしむべし」と主張した。このような両方の主張に対して天皇は同年八月、『日本書紀』と『神祇令』を證として裁断を下した。この中でも特に『日本書紀』をその典拠として取り上げていることは興味深いことである。

日本書紀に拠るに、天照大神天磐戸を閉ぢたまひし時に、中臣連の遠祖天兒屋命、忌部の遠祖太玉命、天香山の五百箇の真坂樹を掘じて、上枝には八坂瓊の五百箇御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け、下枝には青和幣、白和幣を懸でて、相与に祈禱らしむでへり。然れば、祈禱の事に至りては中臣忌部並びて相預かるべし。

（『日本後紀』大同元年八月条）

『日本書紀』の内容が引用され、中臣氏と忌部氏が「相与に祈禱」したと裁断されたのである。また、これは伊勢神宮の天照大神の祝い祭りの起源が「天の磐戸」神話から由来したということを示している事であり、『日本書紀』神話が中臣氏・忌部氏の儀式の現場と直接に繋がっていたことがすでに天皇の『日本書紀』解釈によって示されているのであった。『日本書紀』の神話と儀式現場の繋がりはす

でに天皇家によってあらかじめ始まったのであり、この考え方を基にして『古語拾遺』は編纂されたのであろう。

このような事件があった一年後、大同二年（八〇七）に斎部広成によって『古語拾遺』は編纂された。当時、中臣氏より勢力が弱かった斎部氏としてはその復権を願って、天皇に上奏しようとするテキストを作ったという説もあるが、広成はこの成文を上奏していなかったという説もある。¹¹いずれにしても、斎部氏の長老であった広成にとつては外的な勢力の問題もあったが、何よりも自家の「神物造り」伝統を高め、その位置を文献として明らかにしておく必要があったのではなからうか。即ち、朝廷の裁断によって引用された『日本書紀』の内容に加えて、斎部一族の役目・位相を神話の世界から再定立しようとしたのではないか。ただ、その構造にとつて『日本書紀』の内容を下敷きしたが、そこに「漏れた」部分を加える形によって『日本書紀』を超える新しい神話世界を作ったのである。次の二節でも論じるが、『古語拾遺』は「神話の解釈学」として、あるいは「新しい神話への創造の過程」としても認められている。しかし、このような「再神話化」のテキストとしての『古語拾遺』に対する評価は最近に至ってであり、それ以前、特に近代以来の評価は多少低いことであった。では、『古語拾遺』はどう評価されてきたか、現在の『古語拾遺』研究の位置をみてみよう。

2、再評価される『古語拾遺』の神話世界

『古語拾遺』は『記』『紀』に継ぐ早い時期に作られた古典として注

このような研究の影響を受けて、『古事記』だけに限って「スサノヲ論」を展開したのが棚木恵子氏の「スサノヲ神話の構想」であろう。氏は『古事記』だけの内容を取り上げその構造を分析し、「スサノヲ神話は高天原と出雲の二つの世界にまたがって語られているのであり、その構造は〈反秩序―秩序〉ではなく、〈正負をあわせ持った両面的存在―正なる存在〉への変化としてあらわれている」と述べ、『記』『紀』の混ぜられていたスサノヲ神話の構造的問題を指摘し、『古事記』だけのスサノヲ観を構築しようとした。⁵⁾その後、水林彪氏によつて『記紀神話と王権の祭り』が書かれ、『古事記』の須佐之男命と『日本書紀』の素戔嗚尊が明らかに違う存在であったと主張した。氏は『記』『紀』の「神代巻」全般にかけて「須佐之男命」と「素戔嗚尊」を比べて、細かいところまで考察して行った。⁶⁾また、山田永氏の『古事記スサノヲの研究』は今までの古事記スサノヲ研究史を総括的に取り扱っており、『古事記』だけのスサノヲ像を尋ねることにとつては水林氏よりも一歩進んで行こうとした。⁷⁾

スサノヲは『古事記』では須佐之男命、『日本書紀』では素戔嗚尊であった。その異なる表現のように性格も違ったのであり、同じ内容を持つていても、そのテキストの性格によつて全く異なる存在であったことがいよいよ明らかになってきた。しかし、『古事記』に対するスサノヲ研究は始まったが、まだ十分成されてきたとはいえない。ただ、『古事記』スサノヲの特性が前よりは明らかになったけれども、『記』『紀』の内容がまだ重なるところもあり、その領域も『記』『紀』以降の古典までは広がっていないことがわかる。「中世日本紀」の論

理が認められ、中世に作られた様々なテキストが神話テキストとして認められる中で、神話世界は古代にとどまらず、中世にかけての変貌を見せているように、スサノヲも『記』『紀』にとどまらず、様々なテキストの中で変貌の姿を見せてくる。一例として、中世の神仏習合の過程に混合され、金毘羅神・摩多羅神・牛頭天王などの姿で信仰されたスサノヲがいる。⁸⁾スサノヲはただ一つの姿だけをもっている神ではなく、変貌の神格として信仰と祭祀の現場で現れているのである。

変貌するスサノヲの中で再生する神話世界。これを窺うためにこの論は始まる。そこで「スサノヲ」、その定まっていない神格が『記』『紀』以降はどう変貌したかをみて、スサノヲの新しい姿を探って行きたい。その始めの試みとして『記』『紀』以降最も早い時期に作られたと認められる、『古語拾遺』でスサノヲはどのような変貌を見せているかを考えてみる。ただ、『古語拾遺』だけとしてはスサノヲの変貌が明らかに見えないため、『記』『紀』と比べながら進んでいく。スサノヲは『古語拾遺』で果たしてどう変貌していくのか。

Ⅰ 現場で作られた神話テキスト『古語拾遺』

1、『古語拾遺』とは？

大同元年（八〇六）宮廷祭祀を行なう神祇官の一人であった中臣氏と忌部（斎部）氏⁹⁾の間に争いがあり、朝廷に相訴する事件があった。伊勢神宮での「幣帛使」をめぐる問題であった。皇祖神である天照大神が鎮座する伊勢神宮には、毎年二月の祈年祭と、六月・十二月の月

かし、『積日本紀』によるとスサノヲは「悪神であるがこの国の鼻祖」であつたと述べ、この神の神格を「善惡不二邪正一如」のように表現した。スサノヲの矛盾する性格を仏教的な論理として説明しようとしたのである。このような仏教的論理は中世にかけて続いているのである。一条兼良・吉田兼俱らもその影響を受けて、スサノヲの善惡を論じている。近世に至つては儒教の倫理的な考え方に基づいてスサノヲは明らかな悪神になり、宣長と篤胤らの国学時代にもスサノヲの善惡論は続いている^①。

スサノヲ善惡論は近代以降もスサノヲ論の核心になつた。ところでほとんどのスサノヲ善惡論には必ずアマテラスとの対抗関係が設定されていることが分かる。確かに、皇祖神であつたアマテラスと対抗したスサノヲをどのように読むかという考え方によつてスサノヲの神格は定められたのである。このように『記』『紀』を神話の主なテキストにし、皇祖神アマテラスを中心にする神話研究は〈記紀神話〉に対するほかの神話〈天照大神に対するほかの神話〉のように神話と神格を一元化するに止まつた。神野志隆光氏が今までの神話研究を「一つの王権神話をつくるために二つのテキスト『記』『紀』が一元化（『記紀』）された^②」と指摘したように、『記』『紀』は王権神話の枠の中で使えられたのであり、ほとんどの神話研究はこの枠から離れられなかつたのである。近代以降、戦前・後に関わらず神話研究の大筋になつてきた「記紀神話」の流れで、スサノヲ論も例外はなかつた。スサノヲは常にアマテラスに対抗するイメージとして作られねばならなかつたのである。

だが、このような記紀神話・王権神話によつて『記』『紀』などの神話テキストに一括する一元化から脱皮し、それぞれのテキストが独自の性格を持つ別々のテキストとして認められ、研究されなければならないという「多元化」を主張する学者らが現れた。その始まりは西郷信綱氏であつた。西郷氏は『古事記研究』で「古事記を内的構造を有する一つの作品として取扱ふことによつてその本質を根源的に解明しようとする^③」と述べ、それまでの記紀神話研究のパターンから離れて『古事記』だけが持つ価値を求めようとした。確かに、西郷氏の『古事記』研究は、『記』『紀』を区別し、『古事記』だけの構造と世界観を構築していることなど、神話研究にとつて目覚ましい変化を見せてくれた。しかし、その考え方の深層ではまだ『日本書紀』やそれまでの「神話一般」の読み方の影が残されていることが分かる。例えば、『古事記の世界』などで『古事記』のスサノヲを罪と惡の化身と看做していること、『古事記』の根の堅州国を説明するにあたり『日本書紀』の根の国・底の国と重ねて考えていることなどがある。まだ『古事記』を一つの完全に独立している神話テキストとしては取扱えなかつたのである。これに対して、神野志隆光氏は『古事記の達成』で『古事記』を一つの完結された作品として把握せねばならないと述べており、西郷氏と違って、記紀神話あるいは『日本書紀』との関わりを否定しようとする。『古事記の世界観』はそのような考え方として『日本書紀』と異なる『古事記』だけの世界観を尋ねていく成果の一つであつた。いよいよ『記』『紀』あるいは、ほかの「古典」などが独立している神話テキストとして読めるようになったのである。

スサノヲの変貌―『古事記』『日本書紀』から『古語拾遺』へ

権 東祐

〔抄録〕

『古事記』と『日本書紀』は各々独立している一つの神話テキストであり、『古語拾遺』も『記』『紀』とともに独立している神話テキストであった。そして、スサノヲという神もそれぞれのテキストの性格によって違う神格を持っていることが分った。したがって、この論文では『古語拾遺』を通して、斎部氏の儀式の現

場でスサノヲ神がどのような神格として変貌し、悪神になってきたかを考えたものである。

キーワード 古語拾遺、スサノヲ、変貌、斎部氏、中臣祓

はじめに

高木敏雄氏が「日本神話学発生の年として記念すべき年紀」とした一八九九（明治三十二年）、高山林次郎（樗牛）・姉崎正治・高木敏雄らによる、近代神話研究の始まりは「スサノヲ論争」からであった。以降、古代神話に対しては夥しい論文がなされてきたが、常に主なテキストは『古事記』『日本書紀』であり、後に『出雲国風土記』などが『記』『紀』を補するテキストとして編入されてきた。したがって、『記』『紀』が主になる神話研究が国文学・比較神話学・民俗学・歴史

学・人類学などの諸領域にかけて様々な方法論として展開されてきたのである。そして、スサノヲ研究も常に神話研究のながれと軌を一にしてきた。

さて、一八九九年以降、西欧の研究方法の影響を受けて百年以上の間、多くの論文の中でスサノヲはどのような神格を持っていたのか。これを考えてみると思い浮かぶのが、平安時代から近世に至るまで繰り返された「スサノヲの善悪論」である。スサノヲが善神か、悪神かの問題は常にスサノヲ論の主なテーマであった。平安時代の『日本書紀私記』と中世の『釈日本紀』でのスサノヲは「悪神」であった。し

(33) 増尾伸一郎「深智の儔は内外を覲る―『日本靈異記』と古代東アジア文化圏―」（『古代文学』NO38、1998年）。

（いくま ゆうすけ 文学研究科仏教文化専攻修士課程修了）

（指導：斎藤 英喜 教授）

二〇〇八年九月二十七日受理

- (6) 坂本太郎他校注『日本古典文学大系67 日本書紀 上』(岩波書店、1967年)。以下、『日本書紀』の引用は『日本古典文学大系』による。
- (7) 出雲路修校注『新日本古典文学大系30 日本靈異記』(岩波書店、1996年)は唯一後述の『続日本紀』を挙げている。
- (8) 青木和夫他校注『新日本古典文学大系16 続日本紀 五』(岩波書店、1998年)。以下、『続日本紀』の引用は『新日本古典文学大系』による。
- (9) 黒坂勝美・国史大系編修会編『新訂増補国史大系(普及版) 類聚三代格 後編・弘仁格抄』(吉川弘文館、1977年)を参照し、私的に読み下した。
- (10) 小島憲之校注『日本古典文学大系69 懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(岩波書店、1964年)。
- (11) 桜井徳太郎他校注『日本思想大系20 寺社縁起』(岩波書店、1975年、所収「元興寺伽藍縁起」。
- (12) 石田尚豊編集代表『聖徳太子事典』(柏書房、1997年)。
- (13) 家永三郎他校注『日本思想大系2 聖徳太子集』(岩波書店、1975年、所収「上宮聖徳法王帝説」。
- (14) 田村圓澄『飛鳥仏教史研究』(塙書房、1969年)。
- (15) 益田宗「欽明十三年仏教渡来説の成立―日本書紀の編纂について―」(坂本太郎博士還暦記念会著『日本古代史論集(上巻)』(吉川弘文館、1962年)。
- (16) 阿部泰郎「『日本紀』という運動」(『国文学 解釈と鑑賞』第64巻3号、1999年3月)。
- (17) 「日本書紀における仏教伝来説話をめぐって」(『日本思想史学』第20号、1988年)。
- (18) 『岩波講座 日本文学と仏教 第7巻』(岩波書店、1995年)阿部泰郎「第一章 元興寺」。
- (19) 神野志隆光『複数の「古代」』(講談社、2007年)第六章。
- (20) 『日本人の行動と思想22 日本古代の仏教と民衆』(評論社、197

- 3年)。
- (21) 三浦佑之『古代文学研究叢書1 神話と歴史叙述』(若草書房、1998年)「第一章 史書の成立 1 法と歴史と地誌―『日本書』の構想と挫折」。
- (22) 前田雅之「説話と歴史叙述―平安期説話集の歴史叙述をめぐって―」(『説話の講座 第1巻 説話とは何か』勉誠社、1991年)。
- (23) 長野一雄「景戒の儒教意識と大神高市万呂伝の形成―靈異記上巻二十五縁考―」(早稲田大学国文学会『国文学研究』第七十五集、1981年)。寺川真知夫「景戒と外教」(黒沢幸三編『三弥井選書15 日本靈異記―土着と外来』三弥井書店、1986年。後に同氏著『日本国現報善惡靈異記の研究』(和泉書院、1996年、に再録)。
- 前田雅之氏は注(22)論文において、日本に中国と同等の理想的王権が完成していることの証明として、儒教の伝来を記したとしている。
- (24) 松浦貞俊『大東文化大学東洋研究所叢書9 日本国現報善惡靈異記註釈』(大東文化大学東洋研究所、1973年)。
- (25) 倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』(岩波書店、1958年)。
- (26) 注(5)に同じ。
- (27) 黒坂勝美・国史大系編修会編『国史大系第八巻 日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』(吉川弘文館、1965年)を参照し、私的に読み下した。
- (28) 小泉道校注『新潮日本古典集成 日本靈異記』(新潮社、1984年、頭注)。
- (29) 古橋信孝編『日本文芸史―表現の流れ 第一巻・古代I』(河出書房新社、1986年)呉哲雄「第三章 日本書紀」。
- (30) 津田博幸「歴史叙述とシャーマニズム―『日本書紀』を中心に―」(『日本文学』VOL48、1999年5月)。
- (31) 注(28)に同じ。
- (32) 注(28)に同じ。

年の陸奥国での黄金の発見献上をさす」と解釈される。『続日本紀』によれば、仏像に塗る金が足りなくて苦慮していたところの突然の黄金発見であると記載されているが、『靈異記』においては外典(儒教)の天人感応思想が背景にあるのではないだろうか。聖武天皇は外典に通じていたので、天と地が感応したというわけだ。³²⁾『靈異記』は聖武天皇が内典・外典に通じている存在であると記している。『靈異記』は聖武天皇を「因果」を理解するために内外に通じた「深智の儔」と解釈したと考えられよう。

まとめ

『靈異記』上巻序文は仏教・儒教の伝来をまず初めに語る。何故語るのか。それは上巻序文にて語られているのが「深智の儔」であり、内典・外典を併せ持った存在であるからである。だからこそ、「深智の儔」を構成する内典・外典の伝来を語る必要があったわけだ。各々別々に存在している内典・外典の伝承を『靈異記』は併せ持つて記している。そしてその起源に従い仁徳天皇・聖德太子・聖武天皇を「深智の儔」として再解釈しているのだ。語られているのは「深智の儔」の起源神話である。

景戒の関心は、内典・外典の統合であった。³³⁾では、結果、どのような世界が作られたのか。それは、因果で成り立つ世界であり、そして、その世界を理解するためには、内典・外典両方の知識がいるという認識であったのだ。景戒は直面している世界に対して、『靈異記』上巻

序文において、「深智の儔」という起源神話を作り上げた。そして、それは上巻・中巻・下巻と進むに従い、景戒自身の認識の深まりによつて、『靈異記』は徐々に変化を起こす。それを端的に表しているのが、景戒自身の体験を記した下巻三十八縁「災と善の表相先づ現れて、而る後に其の災と善との答を被りし縁」ではないだろうか。

〔注〕

- (1) 高取正男「靈異記の歴史意識」(『佛教史学』第9巻 第2號、1961年)。
- (2) 特に上巻第一・四・五・二十五縁と『日本書紀』との比較は多くの論稿がある。国史全体と『靈異記』との関連は古くは佐藤謙三氏の指摘がある(『日本靈異記と宮廷の史書』(『國學院雑誌』第57巻第6號、1956年)。最近では、長谷部将司氏が『靈異記』を素材として、官撰史書とは異なる論理の歴史叙述の可能性を検討している(『私撰史書としての『靈異記』—官撰史書の論理との差異について—(根本誠二・サムエル C・モース編『奈良仏教と在地社会』岩田書院、2004年)。
- (3) 神野志隆光「神話の思想史・覚書—「天皇神話」から「日本神話」へ—(小島憲之監修、伊藤博・稲岡耕二編『万葉集研究』第22集、塙書房、1998年)。
- (4) 『古語拾遺』の神話言説(『椋山女学園大学研究論集』第30号、1999年)。「先代旧事本紀」の言説と生成—変成する「古代神話」論のために—(『古代文学』NO37、1998年)。
- (5) 内典・外典が百済国より伝来していることについては、守屋俊彦氏が「日本靈異記上巻序文の一問題—古事記との関連において—」(『古事記年報』第23号、1981年1月。後に同氏著『和泉選書17 日本靈異記論—神話と説話の間—』和泉書院、1985年、に再録)において指摘している。

来前であるのに、「慈悲心」という仏教に通じる側面をもっているという、内典・外典に通じた仁徳天皇である。

二 聖徳太子

次は「或いは生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り、一たびに十の訴を聞きて一言を漏らしたまはず。生年二十五にして天皇の請を受けて、大乘経を説きたまひき。造りたまへる経の疏は長に末の代に流はる。」これは聖徳太子を表わしているが、そのものになったであろう『日本書紀』を引用しよう。

生れましながら能く言ふ。聖の智有り。壯に及びて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知ろしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覺智に学びたまふ。並びに悉に達りたまひぬ。(推古紀元年四月条)

『靈異記』と『日本書紀』の記述を比べると、『日本書紀』が「壯に及びて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知ろしめす。」と、「壯に及んで」(成長して)から「未然」を知る、とあるのに対して、『靈異記』では「生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り」とあるように、生れもって「未事」を知るとあることに注目できるだろう。

「未然」と「未事」とは同じ意味を指すであろう。では、「未然」を知るとはどういうことであろうか。『日本書紀』では特殊な予知能力をもった人を「未然」を知ると評しており、この言葉が用いられているのは、聖徳太子の他は崇神紀の倭迹迹日百襲姫命だけである。⁽²⁹⁾そこ

での百襲姫命は童女が歌った歌が何の予兆であるかを解いている。津田博幸氏はここから、「未然」を知るということは、予兆への理解があるということであり、兆と果の関係を知るとはシャーマニクな人物に託された特権的な知であつたと、『日本書紀』は語る。ただし、百襲姫命はローカルな知の世界に属すが、聖徳太子は内教・外典にも通じていたとされていることから、世界レベルに達していたと位置づけられている、と述べている。⁽³⁰⁾

よって、「未然」を知るとは、兆と果の関係を知ることができることを言い、それはシャーマニクな人物だけが持つ能力であつた。

では、『日本書紀』と『靈異記』の差異はどのように考えるべきだろうか。『靈異記』は、聖徳太子が先天的な「未然」を知る能力(兆と果の関係を知る)に加えて、内典・外典に通じることにより、よりその能力が拡大したと記しているのではなからうか。あくまで、語られているのは内典・外典に通じた「深知の儔」である。だからこそ、『靈異記』は「未事」を知る能力は、生まれついでのものであると強調するわけである。

三 聖武天皇

次は「或いは弘誓の願を発し、敬みて仏像を造りたまふ。天は願ふ所に随ひ、地は宝蔵を敝はせり。」

これは聖武天皇を表わしているが、弘誓の願とは衆生全てを救おうとする広大な誓い。⁽³¹⁾ 仏像を造るという行為は内典に則する。一方、それを天と地が手助けしたというのは、『続日本紀』記載の天平感宝元

悉に人民の課、役を除せ。」とのりたまひき。是を以ちて大殿破れ壞れて、悉に雨漏れども、都て修め理ること勿く、械を以て其の漏る雨を受けて、漏らざる處に還り避けましき。後に国の中を見たまへば、国に烟満てり。故、人民富めりと為ほして、今はと課、役を科せたまひき。是を持ちて百姓栄えて、役使に苦しまざりき。²⁵

これに対して、『日本書紀』では仁徳紀四年～十年にわたって詳しく述べられているが、表現の上で『古事記』の方が『靈異記』に近いことを守屋俊彦氏は指摘している。²⁶『靈異記』のこの部分は極度に圧縮されており、天皇が眺めた場所と免税後の御殿状態だけであるが、そこから守屋氏は『古事記』と『日本書紀』の表現を比較している。『日本書紀』の記述の中で『靈異記』の表現に該当するところを抜き出してみると、

四年の春二月の己未の朔甲子に、群臣に詔して曰はく、「朕、高台に登りて、遠に望むに、烟氣、域の中に起たず。(中略)風雨隙に入りて、衣被を沾す。星辰壞より漏りて、床蓐を露にす。であり、これを『靈異記』『古事記』『日本書紀』で比較すると、

○或いは高き山の頂きに登りて悲を起し(靈異記)

○高山に登りて、四方の国を見たまひて詔りたまひしく(古事記)

○朕、高台に登りて、遠に望むに(書紀)

○雨の漏れる殿に住みて(靈異記)

○悉に雨漏れども(古事記)

○風雨隙に入りて(書紀)

となり、守屋氏が述べているように『靈異記』の表現は『古事記』の方に近いと言える。しかし、守屋氏は『古事記』が世間あまり出回っていないことから、景戒は『古事記』仁徳記を構成した古伝承から取ったのではないかとしている。

確かに『古事記』は読まれていなかったとされるが、『日本書紀』撰述後に開かれた、『日本書紀』講義の場である、日本紀講の中では『古事記』は『日本書紀』講読の調度(参考書)として使用されている。承平六年の講書の記録である『日本書紀私記(丁本)』には、

問う。此書の考説に、將に何書を以てその調度に備えるか。

師説く。先代旧事本紀。上宮記。古事記。大倭本紀。仮名日本紀等是なり。²⁷

とあり、此書(『日本書紀』)の調度(参考書)として挙げられたテキストの中に『古事記』がみえる。景戒が『古事記』の表現に近い記述をしていることは、『古事記』の古伝承によったのではなく、『日本書紀』を取り巻くテキストとしての『古事記』そのものによったのではなかろうか。

さて、ここで注目すべき点は、「悲を起し」という表現であろう。『新潮日本古典集成』の訓読では、この部分を「悲れびの心を起し」として、頭注の方で、「悲心」は仏教の慈悲心につながると指摘している。²⁸この「悲を起し」は『古事記』『日本書紀』には見られない表現である。ここからみえてくるのは、儒教は伝来しているが、仏教伝

戒の儒教・道教への関心の表れとしている。⁽²³⁾ 果たしてそれだけだろうか。重要なのは『靈異記』上巻序文は内典・外典の伝来を記すことにより何を語ろうとしているかである。上巻序文の続きをみていく。

然れども乃ち外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む人は、外典を軽みせり。愚痴の類は迷執を懷き、罪福を信なりとせず。深智の儔は内外を觀て、信として因果を恐る。

ここで重要と考えられるのは、「然れども乃ち」が何を意味しているかということであろう。「然れども乃ち」という逆接的表現を考えてみると、その直前の部分、先ほどの「輕嶋の豐明の宮に宇御めたまひし誉田の天皇のみ代に、外書来れり。磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり。」と、「然れども乃ち」の直後の部分「外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む者は、外典を軽みせり」とが相反していることを意味している。内典・外典どちらか一方を信じ、一方を批判することへの批判から、内典・外典は同列のものであることがわかる。

『靈異記』上巻序文が内典・外典両方の伝来を同列に語るのは、「愚痴の類は迷執を懷き、罪福を信なりとせず。深智の儔は内外を觀て、信として因果を恐る」からもわかるように、「深知の儔」は内典・外典両方に精通しているという主張が込められているからではないか。だからこそ内典・外典の伝来が起源として序文冒頭に語られているわけだ。よって『靈異記』上巻序文には「深知の儔」の起源が語られていると考えられる。

第四章 「深知の儔」の具体例

一 仁徳天皇

では、『靈異記』上巻序文内では「深知の儔」はどのように語られているのか。具体的にみていく。

(1) 唯し、代々の天皇、或いは高き山の頂きに登りて悲を起し、雨の漏れる殿に住みて、庶民を撫でたまふ。或いは生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り、一たびに十の訴を聞きて一言も漏したまはず。生年二十五にして天皇の請を受けて、大乘經を説きたまひき。造りたまへる經の疏は長に末の代に流はる。或いは弘誓の願を發し、敬みて仏像を造りたまふ。天は願ふ所に随ひ、地は宝藏を敝せり。(中略)

(2) 今時の深智の人、神功も亦測り罕し。

(1)の部分には仁徳天皇、聖德太子、聖武天皇の事跡が述べられている。ここは単純に事跡を称えているものではない。「深智の儔」の実例を示したものである。⁽²⁴⁾ それは(2)の「今時の深智の人、神功も亦測り罕し」を起点に考えれば、(1)は過去の「深智の儔」を述べていることがより一層明確化されるであろう。

まずは仁徳天皇「或いは高き山の頂に登りて悲を起し、雨の漏れる殿に住みて、庶民を撫でたまふ」は『古事記』『日本書紀』に載る事跡である。『古事記』では、

是に天皇、高山に登りて、四方の国を見たまひて詔りたまひしく、「国の中に烟発たず。国皆貧窮し。故、今より三年に至るまで、

する記事を一連の仏教伝來說話としてとらえる視点を佐藤正英氏が提示し、氏は「書紀における仏教伝來說話は、聖德太子説話に至ってはじめて完結すべく構想された長編説話なのであり、欽明天皇十三年十月条の仏教初伝説話は、その端初をなす説話なのである」と述べている。¹⁷⁾

一方、『元興寺縁起』はその名の通り、元興寺の由来である。その中で、の仏教伝来は、聖德太子が語る縁起部分の最初に語られる。ここには仏教の守護者としての聖德太子が仏教伝来を語るという思想が見える。¹⁸⁾

また、『上宮聖德法王帝説』は欽明天皇以後五代史、仏教伝来以後の「歴史」を聖德太子への特別な意識をもって構築するものである。¹⁹⁾ 中井真孝氏は『上宮聖德法王帝説』の仏教公伝部分(引用部分)は、『元興寺縁起』の仏教公伝部分(引用部分)を抄出したものであるとして、その『元興寺縁起』の仏教公伝戊午説自体、『元興寺縁起』が潤色していく過程で、識緯思想の戊午革運説によって創出されたものとした。²⁰⁾

なお、この点で考えたいのは、史書の撰述者という聖德太子の位置である。『日本書紀』推古天皇三十八年十二月条に

是歳、皇太子・嶋大臣、共に議りて、天皇記及び国記、臣連伴造
国造百八十部并て公民等の本記を録す。

とあり、日本の史書の起源は聖德太子にあるとするのが、『日本書紀』の史観である。²¹⁾

以上見てきた、これら内典の伝来に関するテキストからどのような

ことが言えるだろうか。『日本書紀』において史書の起源であり、かつ「仏教伝來說話」を構成する存在であった聖德太子は、『元興寺縁起』『上宮聖德法王帝説』において仏教伝来の担い手として読み替えられていることがわかる。聖德太子と仏教伝来は切り離すことができない。一方で、各々の史料においては同時には外典の伝来を語らないことに注目したい。

三章 「深知の傳」の起源

以上見てきた、内典及び外典の伝来を語る各々の史料は『日本書紀』から生成したものであった。「原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有り。」から始まる『靈異記』上巻序文においては神代の神々に由来する天皇のついでに言及はなく、内典・外典の伝来が歴史の始まりであり、起源である。²²⁾

『靈異記』上巻序文の注目すべき点は、内典・外典の伝来を同時に語ることであろう。本稿でこれまでに見てきたテキスト・言説群は、内典・外典の伝来をそれぞれ個別に、一方しか述べていない。だが、『靈異記』上巻序文は内典・外典の伝来を並列して語る。各々別々に伝えられている内典・外典の伝来を合わせて語ることに『靈異記』の独自性が表れているのではないか。

ではそもそも何故内典・外典の伝来を並列して語る必要性があるのだろうか。従来の説では、その理由を仏教説話集である『靈異記』の説話に外典、いわゆる儒教・道教的説話が含まれることから、編者景

て、その伝来も語らず否定的な態度をとっている。

『靈異記』の「菅田天皇のみ代に、外書来れり」の部分と共通するテキスト群を見てきたが、これらは自らが所属する儒教的官僚世界の起源を語っていた。ここで強調しておきたいのは、いずれのテキストも内典・仏教の伝来に関して、同時には何も語っていない点であろう。個々のテキストと『靈異記』の性格の違いという面もあるが、ならば何故、『靈異記』は内典・外典の伝来を同時に語っているのか。この問いを保留させつつ、次章では内典の伝来を考察したい。

二章 内典の伝来

「磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり」の記述はどうだろうか。

通常、典拠とされるのは『日本書紀』欽明十三年十月条である。

冬十月に、百済の聖明王、更の名は聖王。西部姫氏達卒怒喇斯致契等を遣して、釈迦仏の金剛像一軀・幡蓋若干・経論若干巻を献る。これに対して、奈良朝末期に現在の形となったとされる『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』（以下『元興寺縁起』と略す）では、

大倭の国の仏法は、斯埴嶋の宮に天の下治しめしし天国案春岐広庭天皇の御世、蘇我大臣稻目宿祢仕へ奉る時、天の下治しめす七年歳次戊午十二月、度り来たるより創まれり。百済国聖明王の時、太子の像並びに灌仏の器一具、及び仏起を説ける書卷一篋を度しと言さく、「当に聞く、仏法は既にこれ世間無上の法、その国も

亦修行すべきなり。」^⑪

また、九世紀に作られたとされる『上宮聖徳法王帝説』には、

志癸嶋天皇の御世に、戊午の年の十月十二日に、百済国の主明王、始めて仏の像経教並びに僧等を度し奉る。勅して蘇我稻目宿祢大に臣に授けて興し隆せしむ。^⑫

とある。

これら三つの資料は仏教伝来の時期を欽明朝という点で共通しているながら、その年次が異なっている。そこから、仏教公伝を『日本書紀』の欽明朝十三年壬申とするか、『元興寺縁起』『上宮聖徳法王帝説』の欽明朝七年戊午にするかについて論争が行われ、『日本書紀』の壬申説は歴史研究の立場から疑いがもたれた。結果、戊午説が史実に近いとみなされ、壬申説は『日本書紀』編者による創作とされた。そのため、『日本書紀』編者の創作の理由として、南都教団で欽明十三年壬申が末法第一年に当たることから、仏法興隆の事実により、末法の教説を克服しようとしたことによるものとする説^⑬、『日本書紀』欽明朝の紀年の錯簡に注目する欽明朝内乱説をうけて、正史における両朝併立隠蔽のため『日本書紀』編者は戊午説をすたのであるとする説等^⑭が唱えられた。

しかし、阿部泰郎氏は『元興寺縁起』が『日本書紀』と「仏教伝来神話」という叙述を共有していること、聖徳太子が推古帝の命を奉じて撰進したという仮構の枠組の基に記していることから、『日本書紀』の運動・生成として『元興寺縁起』をとらえる方向を提示した。^⑮

そもそも、『日本書紀』の欽明紀から聖徳太子にかけての仏教に関

連真象が自身達の系譜を語る際につきのような記事がある。

最弟ら言さく、「漢の高帝の後を鸞と曰ふ。鸞の後、王狗、転りて百済に至れり。」

百済の久素王の時、聖朝、使を遣して、文人を徴し召きたまへり。久素王、即ち狗が孫王仁を貢りき。是、文・武生らが祖なり」とまうす。

ここには『日本書紀』には見られない王狗なる人物がみえ、それが王仁の先祖となっている。そして、自らが漢の皇帝の血を引くものとしている。

ここから、『日本書紀』の王仁の来朝伝承とは異なる伝承が、氏族達の間に広がっていたことが伺われよう。王仁が来朝したことが、儒教が本朝において広まった時期であるとされ、その伝承が氏族達の系譜の中で語られている。

また、『類聚三代格』巻十七「罷免事」には次ぎのような記事がある。それは延暦十六年五月二十八日に発せられた、百済王に課及び雑徭を免除する勅であるが、その中の一部分、

神功摂政の世。則ち肖古王、使を遣してその方物を貢ぐ。輕島に御宇ししの年。則ち貴須王、人を扨ひ其の才士を献ず。文教之を以て鬱興す。儒風其由り闡揚す⁽⁹⁾。

これは前述した『続日本紀』延暦九年の津連真道の上表文と内容的に符合するが、王仁の名は見られない。ここは、応神朝の王仁の来朝が言説化し、儒教を伝えた者としての一種の象徴化が伺える。

以上、見てきたこれら外典の伝来を語るテキスト群は、自身が所属

する一族の始祖伝承を語るが、同時に、「是に始めて書籍伝りて、大に儒風を聞けり。文教の興れること誠に此に有り」「文教之を以て鬱興す。儒風其由り闡揚す」とあるように、文字の伝来によって成立した儒教的官僚世界の発生を語るものでもある。自らが所属している官僚世界の起源を語るわけだ。これは天平勝宝三年(751年)成立の『懷風藻』序からも伺える。

逃く前修に聴き、返に載籍を觀るに、襲山降蹕の世に、檀原建邦の時に、天造草創にして、人文未だ作らずありき。神后坎を征し、品帝乾に乗じたまふに至りて、百済入朝して、龍編を馬廐に啓き、高麗上表して、烏冊を鳥文に画く。

王仁始めて蒙を輕島に導き、辰爾終に教を訳田に敷く。遂に俗を洙泗の風に漸め、人を齊魯の学に趨かしむ。聖德太子に逮びて、爵を設け官を分かち、肇めて礼義を制めたまふ。然すがに専らに釈教を崇み、未だ篇章に遑もなかりき⁽¹⁰⁾。

漢詩集である『懷風藻』は、文字の伝来以前から始まり、文字の伝来、文字の定着を語る。「襲山降蹕の世に、檀原建邦の時に、天造草創にして、人文未だ作らずありき」とあるように、「懷風藻」序は文字伝来以前については多くを語らない。「王仁始めて蒙を輕島に導き」は王仁の来朝によつて書籍がもたらされたという前述した王仁の来朝を指す。注目すべき点は「聖德太子に逮びて、爵を設け官を分かち、肇めて礼義を制めたまふ。然すがに専らに釈教を崇み、未だ篇章に遑もなかりき」とあるように、聖德太子が仏教を崇め、詩文を作成する暇がなかったという一文である。『懷風藻』序文は仏教Ⅱ内典に関し

良馬二匹を貢る。

即ち輕の坂上の厩に養はしむ。因りて阿直岐を以て掌り飼はしむ故、其の馬養ひし処を号けて、厩坂と曰ふ。阿直岐、亦能く經典を読み。即ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。是に、天皇、阿直岐に問ひて曰はく、「如し汝に勝れる博士、亦有りや」とのたまふ。對へて曰さく、「王仁といふ者有り。是秀れたり」とまうす。時に上毛野君の祖、荒田別・巫別を百済に遣して、仍りて王仁を徴さしむ。其れ阿直岐は、阿直岐史の始祖なり。

十六年の春二月に、王仁来り。則ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。諸の典籍を王仁に習ひたまふ。通り達らずといふこと莫し。所謂王仁は、是書首等の始祖なり。(応神紀十五、十六年条)。

応神天皇十五年、百済王が日本に阿智伎を遣わし良馬二匹を贈った。その阿智伎は經典をよく読んだので、皇太子の師となった。そこで、天皇が阿智伎に、より優れた人物はいないかと尋ねたところ、王仁という者がいると答えたので、荒田別と巫別を百済に派遣し、王仁を捜させたところ見つけた。十六年に王仁は来朝し、皇太子の師となった。という内容である。

諸注釈も『靈異記』の「昔田天皇のみ代に、外書来れり」の典拠として『日本書紀』のこの部分を挙げているが、^⑦しかし、この部分に関して、単純に景戒が『日本書紀』の記述に沿っていると解して良いのであろうか。その点について考えてみることから、出発したい。

『靈異記』は平安時代初期、弘仁年間に成立したとされているが、王仁来朝に関しては『靈異記』成立以前から様々な伝承が存在してい

た。

『続日本紀』においては、

その後、輕嶋豊明朝に御宇しし応神天皇、上毛野氏の遠祖荒田別に命せて、百済に使して、有識の人を捜し聘はしむ。国主貴須王、恭みて使の旨を奉けたまはりて、宗族を扨ひ採りて、其の孫辰孫王一名は智宗王を遣して、使に随ひて入朝せしめき。天皇、焉を嘉したまひて、特に寵命を加えて、以て皇太子の師としたまひき。

是に始めて書籍伝りて、大に儒風を闡けり。文教の興れること誠に此に有り。(中略)他田朝に御宇しし敏達天皇の御世に逮びて、高麗国、使を遣して、烏羽の表を上らしむ。群臣・諸史、これを能く読むこと莫かりき。而るに辰尔進みてその表を取り、能く読み巧に写し、詳に表文を奏れり。天皇、その篤学を嘉して深く賞歎を加へたまひき。詔して曰ひしく、「勤しきかも、懿きかも。

汝若し学を愛せずは、誰か能く解き読まむ。今より始めて殿中に近侍るべし」とのたまひき。既にして、また東西の諸史に詔して曰ひしく、「汝達衆しと雖も辰尔に及ばず」とのたまひき。斯れ並に国史・家牒に詳にその事を載せたり。

(延暦九年七月十七日条)^⑧

となっている。ここは津連真道等が天皇に朝臣性を賜うために上表しているところに当たる。「是に始めて書籍伝りて、大に儒風闡けり。文教の興れること誠に此に在り。」とあるように、自らの先祖を儒風日本での儒学の発生に起源づけている。

また、『続日本紀』延暦十年四月八日の条には、文忌寸最弟と武生

とも、『古語拾遺』『高橋氏文』等の氏文が、他の氏族への対抗意識の上で、自族の権利拡大を求めて制作されたという点は確にある。しかし、問題はそのような政治的側面にだけ解消してはならない。ここで重要なのは、『古語拾遺』『高橋氏文』どちらも祭祀に関わりあるテキストである点であろう。彼ら祭祀に向き合う者は、意識せずとも神を祭る実践の場に降りることになる。その中で、祭祀実践者を含めた担い手からの『日本書紀』への問いかけが「日本紀言説の空間」には滞空しているはずである。

担い手の問題を重要視する斎藤英喜氏は、『古語拾遺』が祭祀実践の現場から生成したテキストである事を明らかにし、かつ『先代旧事本紀』と比較することにより、『先代旧事本紀』が『日本書紀』講読の場である日本紀講、その参加者である儒者の知のレベルに対応したテキストであることを明らかにした⁽⁴⁾。

では、この視点を『靈異記』に即して考えると、何が考えられるだろうか。『靈異記』撰述の目的は、各巻の序文に記されている通り、因果を語ることにある。だが、上巻序文冒頭において語られる『靈異記』Ⅱ因果世界の起源は、内典(仏教)・外典(儒教他)両方の伝来である。何故か。これは編者である景戒自身が直面している世界Ⅱ因果の世界を記述するために選ばれた方法ではなかったか。そして、景戒は『日本書紀』の記述を読替えながら、新たな世界を構築する。それが『靈異記』上巻序文ではないだろうか。

本稿は『靈異記』上巻序文を考察することにより、『靈異記』が「日本紀」言説の空間に位置していることを示し、『靈異記』がどのよ

うに『日本書紀』を再解釈して、結果、作られた世界がどのようなものかを考察するものである。

なお、『靈異記』の本文の引用は中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集』(小学館、1995年)により、訓読文もこれによるが、送りがなのカタカナ表記されている部分はかなに改めた。『靈異記』以外の引用テキストについては、旧漢字は新漢字に改め、一部私的に改めた。

一章 外典の伝来

上巻序文の初めは、我が国に内典、外典が伝来した時期についての記述から始まる。

原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有り。皆、百済の国より浮かべ来れり。輕嶋の豊明の宮に宇御めたまひし誉田の天皇のみ代に、外書来れり。磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり。

まず「皆、百済の国より浮かべ来れり」から外書Ⅱ儒教、内典Ⅱ仏教は百済から渡来してきたものであるという認識がある⁽⁵⁾。『靈異記』においてはあくまで仏典、儒教の書は外国からもたらされたものである。

この「誉田天皇のみ代に、外書来れり」を考えると、まず『日本書紀』が思い当たる。

十五年の秋八月の壬戌の朔丁卯に、百済の王、阿直伎を遣して、

『日本靈異記』 上巻序文と「日本紀」言説

井 熊 勇 介

〔抄 録〕

『日本靈異記』の上巻序文に注目し、他の史料との比較を通して、8世紀～9世紀に作られた氏文の動向、かつ氏文の生成母胎となった「日本紀」言説の空間に注目することにより、『日本靈異記』が「日本紀」言説の空間に位置していることを指摘し、そ

の結果、構築された世界を考察する。

キーワード 日本靈異記、日本紀、氏文、深智の儔

はじめに

『日本国現報善惡靈異記』（以下、『靈異記』と略す）は本邦初の仏教説話集という位置づけを与えられている。しかし『靈異記』は説話が天皇順に構成されている点等、全体の編纂意図や個々の説話に歴史意識が読みとれるという指摘が古くからあり、個々の説話について六国史との関連性も考察されている^②。

一方、『靈異記』が撰述されたと推定される8世紀～9世紀にかけて、氏文というテキストが多様に作られ、主に神祇祭祀を担う氏族の立場から『古語拾遺』『高橋氏文』等が作成されている。当初、氏文

研究は記紀にもれた独自の氏族伝承を含むという評価がなされていた。しかし、その後、逆に記紀の変容・受容としての営みの結果という視点が提起されている。なかでも神野志隆光氏は、「これら氏文の生成の場として、『日本書紀』をとりつつむようにして、生成し続けるテキストが、いわばネットワークをなしている。「日本紀」と呼ばれるのはそうした言説の広がりへ日本紀言説の空間^③であった。」として「日本紀言説の空間」という視点で氏文を捉えている^③。

しかし、新たなテキストが生成するためには、テキストが自己展開するのではなく、テキストを生成する担い手が必要であり、担い手自身もしくは所属する集団の思考性が大きく関与するはずである。もっ

〔注〕

- (1) 古事記、日本書紀は本論文で頻繁に使うので、『』をつけない。また、神の名の表記は記紀において異なるため、カタカナで書くことにする。
- (2) 西郷信綱『古事記の世界』岩波書店 1967
- (3) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館 1986 古事記と日本書紀におけるイザナキとイザナミの神話を取りあげ、それが大きく異なることに注目する。日本書紀においてイザナミとイザナキが陰陽を体現する神として描かれ、両者が相和することによって世界が作られ、成り立っている。日神、月神に至るまで、イザナキ・イザナミの相和することによって生じ、イザナミが死ぬことがなく、黄泉国へ行かない。それに対して、古事記では火の神を産んだイザナミは死に、これを追ってイザナキが黄泉国まで行くが、亡くなったイザナミの姿を見て逃げかえり、ミソギをして、天照大神とスサノヲを出現させるのである。このような要素の違いを踏まえて、記紀の世界が大きく異なり、日本書紀は陰と陽の結合によって世界が作られ、それは中国の陰陽論に相違ないと述べている。
- (4) 西郷信綱『古代人と夢』平凡社 1993
- (5) 西郷信綱『古事記注釈』第一巻 ちくま学芸文庫 2005
- (6) 山田永『泣くことの古代的な意義』『古事記スサノヲの研究』新典社 2001
- (7) 5、と同じ
- (8) 神田典城『古事記における異界』『古事記研究大系』4 古事記の神話 高科書店 1993
- (9) 梅田徹「イザナキの黄泉国訪問と「大神」への変異―『古事記』の神代―」『日本文学研究』帝塚山学院大学日本文学会 1995―2 表を引用したが、() 中の漢数字は引用所在をあらわす頁を示し、アラブ数字は行を示す。ただし、梅田氏は西宮一民編『古事記 新訂版』をもとにし、本論文では神野志隆光校注の『古事記 新編日本古典文学全集』小学館 2004 を参考に行っているため、頁と行
- (11) 西條勉『古事記と王家の系譜学』笠間書院 2005
- (12) 3、と同じ
- (13) M・エリアーデ『シャーマニズム 古代的エクスタシーの技術 上』ちくま学芸文庫 2004
- (14) 4、と同じ
- (15) 西村享「鳥のあそび考―古代鎮魂の一考察」『日本神話研究』3『学生社 1977
- (16) 西郷信綱『古事記注釈』第四巻 ちくま学芸文庫 2005
- (17) 斎藤英喜「勅語・誦習・撰録と『古事記』」『日本の文学』1987
- (18) 16、と同じ
- (19) 2、と同じ
- (20) 3、と同じ

〔使用文献〕

- 『古事記 新編日本古典文学全集』山口桂紀・神野志隆光 校注 小学館 2004
- 『日本書紀 新編日本古典文学全集』小島憲之・直木孝次郎・西宮一民 小学館 2004
- (アンダソヴァ・マラル 文学研究科仏教文化専攻博士後期課程)
(指導・斎藤 英喜 教授)
- 二〇〇八年九月三十日受理

宮」という他界を必要としたといえる。ホホデミがいかに天皇となれるか、王たる資格を身につけるかということを語るためであるといえる。

古事記の物語を見る限り、他界は複数あることがうかがえる。「黄泉国」、「根堅州国」は地下世界、死後世界と一般化してしまった他界ではなく、それぞれ異なる世界であり、異なる主を持ち、また、異なる神々がその他界へ行き、その他界の体験を通して変貌していくことが見えるのである。

おわりに

「黄泉国」、「根堅州国」、「綿津見神宮」という世界は地下にあるか、あるいは「葦原中国」と平面的につながるかという議論をはじめにおいて紹介した。西郷氏は「黄泉国」、「根堅州国」、「綿津見神宮」は地下世界であるという。なぜ地下世界として設定するのかというと、古代人生活様式を基盤にするからである。古代人の村落生活における生活構造が宗教的なレベルになると垂直化され、聖なる中心である「高天原」、俗なる周辺ある「葦原中国」、死者の国という三重層の神話的世界像になるといえる。¹⁹⁾

神野志氏は古事記を文学作品としてとらえ、その言葉や表現に注目し、解釈をしている。神野志氏は西郷氏の三重世界像を批判し、古事記の文章から「黄泉国」と「根堅州国」は地下にあるという表現がないこと、そこへの移行は垂直的に語られていないことから、「黄泉国」

と「根堅州国」は地下にあるのではなく、「葦原中国」と平面的につながるかと解釈している。²⁰⁾

それに対して本論文ではシャーマンの他界と交渉を行うという体験、シャーマンの世界という視点から見ると、古事記の他界は固定していないものであることが見えてくる。この視点から見ると、西郷氏が指摘するような古代人の生活を宗教的なレベルで表現した世界構造は成り立たなくなるといえる。

シャーマンが他界と「交渉」していくという点からみると、古事記は世界構造というものを設定しないのである。「高天原」がどうやってできたのか語られず、もう既に存在しているかのよう古事記の物語がはじまる。またその物語が展開していくなかでシャーマンが他界と「交渉」することによって「黄泉国」、「根堅州国」、「綿津見神宮」という他界が出現し、さらに、イザナキが黄泉国から地上に戻るときに「葦原中国」という世界が登場する。他界はシャーマンが交渉することによって出現してくるのである。

他界が垂直的につながるか、平面的につながるという問題は世界構造を前提にするものである。世界構造とは世界がお互いにどの関係にあり、それがどのような構造、世界観をつくるのかというものであるといえる。だが、交渉手段という観点から見ると、世界がお互いに関係に位置するのが大事ではなく、シャーマンが他界と交渉することによってその他界は出現することが重要なのである。これが古事記の特徴である。

させるが、後に天神の子孫に国を譲る。

一方ホヲリの話は天孫降臨が行われた後の話であり、その舞台は出雲とは違う。ホヲリの父に当たるホノニニギが降臨したのは日向の高千穂であり、ホノニニギとその子、ホデリ・ホヲリを巡る話は日向を舞台とする。ホヲリはそこから海神宮に到るのである。後は王たる資格を身につけて、地上の天皇につながっていくのである。

また、結婚相手についてだが、オホアナムヂが自分の先祖であるサノヲのいる他界へ行き、そこで自分の同族であるスセリビメと結婚する。それに対して、ホヲリは血縁関係のないワタツミノカミが主である他界へ行き、同族でもないトヨタマヒメと結婚するのである。

さらに、オホアナムヂは「根堅州国」からの帰還後に自分の兄弟の神々を追ひやる。

故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避りし時に、坂の御尾ごとに追ひ伏せ、河の瀬ごとに追ひ撥ひて、始めて国を作
りき。(古事記上巻)

それに対して、ホヲリは「綿津見神宮」帰還後に

是を以て備さに海の神の教へし言の如く、其の鉤を与へき。故、爾より以後は。稍く愈よ貧しくして、更に荒き心を起こして迫め来たり。攻めむとせし時には、塩盃珠を出でて溺れしめき。其愁へ請へば、塩乾珠を出だして救ひき。如此惚み苦しびしめし時

に、稽首きて白ししく、「僕は、今より以後、汝命の昼夜の守護人と為て仕へ奉らむ」とまをしき。故、今に至るまで其の溺れし時の種々の態絶えずして、仕へ奉るぞ。(古事記上巻)

とある。つまり、ホデリが守護人となり、ホヲリに仕えるようになる。さらに、ホデリは隼人の祖先であり、その溺れる姿は大嘗祭における隼人の歌舞とつながり、宮廷に対する隼人の服従のしるしである¹⁸⁾。つまり、兄弟を追ひ払うオホクニヌシに対して、ホヲリはホデリを服属させる立場である。これがホヲリが天皇の系譜につながる事にかわりがある。

以上のことから、出雲とかわりを持つ他界、オホアナムヂの先祖であるサノヲを主人とする「根堅州国」へホヲリはいけないことがうかがえる。天神の子孫で地上の天皇につながるホヲリは王たる性格を身につけるためには新しい他界を必要とし、それは「綿津見神宮」であることがいえるのである。

古事記に対して日本書紀の正文の神話をみてみたい。イザナキが「黄泉国」へ行く話がなく、オホアナムヂが兄弟に追われて「根国」へ行く話もない。オホアナムヂはオホクニヌシになることなく、天孫降臨の場においてもオホアナムヂと呼ばれる。つまり、日本書紀はオホアナムヂが他界の体験を通して、国づくりを完成させる王となることが語られていないのである。日本書紀に対して古事記はシャーマニックな他界を重視することがうかがえる。

だが、日本書紀は「海神宮」訪問譚を語っている。ここで「海神

ひたまふ。時に塩土老翁に逢ふ。老翁問ひて曰さく、「何の故にか此に在しまして愁へたまへる」とまをす。対ふるに事の本来を以してしたまふ。老翁の曰さく、「復な憂へましそ。吾、汝の為に計らむ」とまをして、乃ち無目簀を作り、彦火火出見尊を簀の中に内れ、海に沈む。即ち自然に可怜小汀有り。是に簀を棄てて遊行す。忽に海神の宮に至りたまふ。その宮は、雉、整頓り、台宇玲瓏けり。門前に一の井有り。井上に一の湯津桂樹有り。枝葉扶疏し。時に彦火火出見尊、その樹下に就き、徙倚彷徨みたまふ。良久しくして一の美人有りて、(日本書紀神代下(第十段 正文))

古事記のほうでは「綿津見神宮」はシホツチの言葉のなかであられるが、日本書紀は違う。古事記ではホヲリが海辺に泣いているときにシホツチがあらわれてきて、「綿津見神宮」への行き方を教え、また、「綿津見神宮」を具体的に描写し、そこへ就いたらホヲリは桂木を見るところまで教えてくれたのである。ホヲリがその言葉に従って行くと「故、教の随に少し行くに、備さに其の言の如し」とある。この部分は「根堅州国」から逃げるオホアナムヂに対してササノヲは「其の、汝が持てる生太刀・生弓矢以て、汝が庶兄弟をば坂の御尾に追い伏せ、河の瀬に追い祓ひて、おれ、大國主神となり、」という場面と通じるところがある。斎藤英喜氏はこのササノヲの言葉について、「後の地の文の語りがほとんどササノヲの言葉の繰り返しであることを見れば、異界の神の〈言葉〉そのものに威力が込められていることがわかる」と述べている。シホツチはここにおいて「葦原中

国」と「綿津見神宮」の仲介役をつとめている性格であり、ホヲリの旅における守護霊のような役割りを果たしていると理解できる。ある世界から他の世界へと渡るといふホヲリにとってシホツチの言葉は呪力を込められた言葉であり、この言葉に支えられ、「綿津見神宮」へ渡ったといえるのである。

これに対して、日本書紀のほうではシホツチの言葉は「復な憂へましそ。吾、汝の為に計らむ」だけでとどまる。日本書紀における「海神宮」はシホツチの言葉の中であられるのではなく、地の文の中であらわれるのである。

古事記にはシホツチとホヲリの段にみるような言葉の呪力が見えるが、日本書紀にはそれが見えないのである。このことから、古事記と日本書紀が描く世界が異なることがうかがえる。

四、「根堅州国」と「綿津見神宮」

このようにオホアナムヂとホヲリの訪問譚は同じ構造を持っているが、異なる点も注目する必要がある。何が違うのかについて考察してみたい。

オホアナムヂはササノヲに系譜をたどる。ササノヲは出雲にくんだり、ヤタマノヲロチを退治し、須賀宮を作る、その第六代の子孫としてオホアナムヂが生まれる。オホアナムヂを巡る話は出雲を舞台とする。また、出雲から「根堅州国」へ逃れてしまうのである。「根堅州国」からの帰還後オホアナムヂは王、オホクニヌシになり、国作りを完成

の船に載せて、教へて曰ひしく、「我其の船を押し流さば、差暫らく往け。味し御路有らむ。乃ち其の道に乗りて往かば、魚鱗の如く造れる宮室、其綿津見神の宮ぞ。其の神の御門に到らば、傍の井上に湯津香木有らむ。故、其の木の上に坐さば、其の海の神の女、見て相議らむぞ」といひき。(古事記上巻)

とある。「黄泉国」と「根堅州国」と同じように古事記の中では「綿津見神宮」がどのようにできたのかという記述はない。ホヨリがそこへ赴こうと思った時に、シホツチが登場し、「乃ち其の道に乗りて往かば、魚鱗の如く造れる宮室、其綿津見神の宮ぞ。」という言葉を通して、ホヨリが行くべき世界としての「綿津見神宮」への方向を示す。つまり、ホヨリが他界と交渉することではじめて「綿津見神宮」という他界が古事記の物語に登場するのである。

また、ホヨリは「綿津見神宮」に行くが、「小船」に乗ってそこへ渡る。では、船はどのような意味をもっていたのだろうか。西村享氏によると古代生活における船は交通の用具とともに、霊的な存在としてとらえられていたという。古事記では「鳥之石楠船神」またの名を「天鳥船」という神名を伝えているように、船は鳥と同じく天空を飛翔するという性能を持っていると考えられていたのである¹⁵⁾。

また、西郷氏はホヨリが「無間勝間の小船」に乗って「綿津見神宮」に渡るとあるが、「無間勝間」というときの「マナシ」は目がなという意味で、眠っている間に海底の異郷へ達することを比喩的に表現している。眠りあるいは夢とはこの世と次元の違う異郷へ渡る通

路であると西郷氏は解釈している¹⁶⁾。

このようなことから船に乗っていくことは他界へと渡っていくことの意味している。船とは他界との一つの「交渉手段」であることがうかがえるのである。

次にホヨリの性格についてみてみたい。西郷氏は、ホヨリもワタツミノカミから呪具を授かり、その呪力で兄を屈服させるという話はオホアナムズの「根堅州国」訪問と同じ型に属することを指摘している。大地の生産力、豊饒を象徴する女性、タマヨリビメと結婚することによって王たる性格を身につけるのである。

このようなことからホヨリには他界を体験することによって変身するというシャーマンとの共通点が見える。また、他界と交渉することではじめてその他界が出現することがうかがえるのである。

では日本書紀における「海神宮」訪問譚はどうだろうか。古事記のそれとストーリーはほとんど同じである。弟ヒコホホデミと兄ホノスソリと弓矢と釣針を交換し、弟ヒコホホデミが釣針を失ってしまう。そこで新しい釣針を作って兄に与えても、兄のホノスソリがそれを受けずしてもとの釣針を求め続ける。ヒコホホデミが海辺に行き、泣き苦しんでいるときにシホツチがあらわれ、「海神宮」へ渡っていく。そこでトヨタマビメと結婚し、亡くした釣針を戻し、本国へ戻ってから兄を服従させる。

日本書紀は以下の通りである。

故、彦火火出見尊、憂苦しびますこと甚だ深く、海畔に行き吟

える。また、他界と交渉することではじめてその他界が古事記の物語に出現するのである。

では、日本書紀における「根国」についてはどうだろうか。「根国」が登場する場面を取り上げてみたい。スサノヲは生れて、泣くばかりだったので、イザナキが怒ってスサノヲを追放する。

故、其の父・母二神、素戔鳴尊に勅したまはく、「汝甚だ無道し。以ちて宇宙に君臨たるべからず。固当遠く根国に適れ」とのりたまひ、遂に遂ひたまふ。（日本書紀神代上〔第五段〕正文）

後にスサノヲはヤマタノヲロチを退治してから根国へ行く。

己にして素戔鳴尊、遂に根国に就めます。（日本書紀神代上〔第五段〕正文）

日本書紀における「根国」はスサノヲが追放され、後に鎮まるところとして登場する。だが、オホアナムヂが兄弟に追われて「根国」へ行き、その体験を通してレベルアップし、帰還後に「葦原中国」の王、つまりオホクニヌシになっていくという古事記にあるようなシャーマニック働きをする他界としての「根堅州国」が登場しないのである。日本書紀のオホアナムヂは天孫降臨の場においてもオホアナムヂと呼ばれつづける。日本書紀におけるオホアナムヂの話は他界の体験を通して王になるという意味合いを持たないのである。

このようなことから日本書紀は古事記が描くようなシャーマニックな働きをする他界としての「根国」を排除しているといえる。

三、「綿津見神宮」

オホアナムヂが「根堅州国」から戻り、国作りを完成させる。そこで天神が「葦原中国」を平定するためにタケミカヅチを派遣し、オホクニヌシが国を譲る。後に天孫ホノニギが降臨し、物語りの舞台は出雲から日向の高千穂に変わる。ホノニギが山神の子、コノハナノサクヤビメを娶り、ホデリ、ホスセリ、ホヲリを生む。「綿津見神宮」訪問の話はホデリとホヲリが主人公である。

海幸のホデリと山幸のホヲリがお互いに道具を変えるが、ホヲリがホデリの釣り針を亡くし、他の釣り針を持っていてもホデリがそれを受けず、「本の鉤」を求め続ける。そこでホヲリが海のそばに来て泣いていると

是に、其の弟、泣き患へて、海辺に居りし時に、塩椎神、来て、問ひて曰ひしく、「何ぞ、虚空津日高の泣き患ふる所由は」といひき。答へて言ひしく、「我、兄と鉤を易へて、其の鉤を失ひき。是に、其の鉤を乞ふが故に、多たの鉤を償へども、受けずして、云ひつらく、『猶其の本の鉤を得むと欲ふ』といひつ。故、泣き患ふるぞ」といひき。爾くして、塩椎神の云はく、「我、汝命の爲に善き議を作さむ」といひて、即ち無間勝間の小船を造り、其

スサノヲの子孫、オホアナムヂは兄弟に追われ、殺されるが、「御祖の命」カムムスヒによつて蘇生する。だが、兄弟がまだ殺したいという気持ちでオホアナムヂを追っているので、カムムスヒがオホアナムヂを木国のオホヤビコのところに行かせる。さらに、オホヤビコがオホアナムヂを兄弟から救うために木の叉からくぐり抜けさせ逃して、スサノヲのいる「根堅州国」へ行かせる。古事記は以下のようになっている。

(カムムスヒがオホアナムヂを) 乃ち木国の大屋毘古神の御所に違へ遣りき。爾くして、八十神覚め追ひ臻りて、矢刺して乞ふ時に、木の俣より漏け逃がして云ひしく、「須佐能男命の坐せる根堅州国に参る向かふべし。必ず其の大神、議らむ」といひき。

(古事記上巻)

ここでオホヤビコの言葉のなかでオホアナムヂが行くべき世界として「根堅州国」が登場する。だが、スサノヲが「根堅州国」へ行つたという記述がないが、既にそこにいるかのようなのである。

それに対して、日本書紀はスサノヲが須賀の宮を作り、オホアナムヂを生み、根の国へ行つたことを明らかに示している。

乃ち相与に遵合して、児大己貴神を生みたまふ。因りて勅して曰はく、「吾が児の宮の首は。脚摩乳・手摩乳なり」とのたまふ。故、号を二神に賜ひて、稲田宮主神と曰ふ。已にして素戔鳴尊、

遂に根国に就めます。(日本書紀神代上〔第八段〕正文)

古事記においてこのような記述が見られず、スサノヲがもう既に「根堅州国」にいるかのように話が展開していくのである。

そして後にオホアナムヂは「根堅州国」へ赴き、試練を受けることになる。

オホヤビコという神がオホアナムヂが他界へと渡っていくことを手伝う¹³⁾。その発した言葉の中に「根堅州国」が登場し、その言葉を通してオホヤビコはオホアナムヂが行くべき世界への方向を示す。オホアナムヂが他界と交渉していくことでそれが出現するのである。

呼称としての「根堅州国」はスサノヲが行きたいところとして現れるが、神々が活躍し、物語が展開する舞台としての他界はオホアナムヂの木の叉からくぐり抜けて行くことよつて出現するのである。

オホアナムヂの性格についてみてみたい。西郷氏はオホアナムヂが何度か死に、何度か蘇り、また「根堅州国」において苦難をうけるといふ物語は即位式の意味合いを込めた成年式であり、オホアナムヂは「根堅州国」でスセリビメを初め生太刀、生弓矢を手に入れて地上の世界へもどり、大国主、つまり王に変身する。この物語を基礎づけているのがシャーマンの首長の即位式であるという¹⁴⁾。つまり、他界の体験を経て王になっていくというオホアナムヂの物語は古代における王になるという儀礼に通じているのである。

このようなことからオホアナムヂには他界を体験することによつて変身するというシャーマンのイニシエーションと共通するところが見

することではじめて「黄泉国」という他界が古事記の物語に登場するといえるのである。

次に、「葦原中国」という世界が現れる場面を見てみたい。それはイザナキが「黄泉国」からの逃亡で桃の実で黄泉軍を退治してから、桃の実に向かって「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」という場面である。

それ以前にイザナミとイザナキで生む島々は「葦原中国」という名で呼ばれていない。イザナキが「黄泉国」から返つてくるときに、はじめて「葦原中国」という世界が現れる。それはストーリーが展開していく中で「葦原中国」と「黄泉国」は相互に関係づけられて出現するという意味であると指摘されている。¹¹ シャーマンという視点で見ると、イザナキが他界と交渉していくなかで「黄泉国」に対する「葦原中国」が出現すると言える。また、この「葦原中国」の出現はイザナキの支配者的な性質を持つようになったことと通じていよう。

これに対して日本書紀ではイザナミが亡くなることがなく、黄泉国という他界が登場しない。イザナミとイザナキは日の神、月の神まで一緒に産む。日本書紀においてイザナミとイザナキが陰陽を体现する神として描かれ、両者が相和することによって世界が作られ、成り立っている。つまり、日本書紀は陰と陽の結合によって世界が作られ、それは中国の陰陽論に基づく世界像を描いているのである。¹²

二、「根堅州国」

次に「根堅州国」が登場する場面を具体的に見てみたい。「根堅州国」という呼称が古事記にはじめて出てくるのは三貴子の分治のくだりにおいてである。スサノヲが成人になつても泣くばかりで、なぜ泣くのかと聞かれると「妣が国の根堅州国」へ行きたいと言う場面である。

次に（イザナキが）、建速須左之男命に詔ひしく、「汝が命は、海原を知らせ」と、事依しき。故、各依し賜ひし命の随に知らし看せる中に、速須左之男命は、命せられし国を治めずして、八拳須心前に至るまで、啼きいさちき。其の泣く状は、青山を枯山の如く泣き枯し、河海は悉く泣き乾しき。是を以つて、悪しき神の音、狭蠅の如く皆満ち、万の物の妖、悉く発りき。故、伊邪那岐大御神、速須左之男命に詔ひしく、「何の由にか、汝が、事依さえし国を治めずして、哭きいさちる」とのりたまひき。爾くして、答えて白ししく、「僕は、妣が国の根堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」とまをしき。（古事記上巻）

後にスサノオは乱暴を起こし、「高天原」から追放される。出雲に下り、ヤマタノヲロチを退治し、須賀の宮を造る。そこでその妻クシナダヒメと子供を生むが、その六世の子孫としてオホクニヌシが生まれる。

伊邪那岐命 (四九・五)

〔黄泉国訪問〕

伊邪那岐大神 (四九・13)

〔ミソギ〕

伊邪那伎命 (五三・10)

〔三貴子の分知〕

伊邪那岐大御神 (五五・3)

〔スサノヲのカムヤラヒ〕

伊邪那岐大御 (五五・7)

〔スサノヲのカムヤラヒ〕

伊邪那岐大神 (五五・10)

〔鎮座〕

「黄泉国」訪問以前には「大神」の尊称は見られず、また、「黄泉国」帰還後に「大神」と呼ばれる点は日本書紀一書にも見られない古事記独自の点である。イザナキは以前とは異なる特別な「大神」の姿でミソギをして最後に三貴子を産み、またそれは「黄泉国」訪問という経験めぐり抜けて果たされたのであることがわかる。

以上のことから、「黄泉国」の体験を通してイザナキの性格が変貌することがうかがえた。そのことを「シャーマニズム」という視点で考えると、イザナキの「黄泉国」訪問を通して成長していき、それはシャーマンのイニシエーションと共通していることが見れる。

さらに、イザナキの帰還後の性格の考察を進めていきたい。イザナキが「黄泉国」からの逃亡で桃の実で黄泉軍を退治してから、桃の実に向かう場面。

黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本にある桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊邪那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」

と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。(古事記上巻)

また、三貴子の分治の場面。

此の時に、伊邪那伎命、大きに歓喜びて詔はく、「吾は、子を生み生みて、生みの終へに三はしらの貴き子を得たり」とのりたまひて、即ち其の御頸珠の玉の緒、もゆらに取りゆらかして、天照大御神に賜ひて、詔ひしく、「汝が命は、高天原を知らせ」と事依して賜ひき。(中略) 次に、月読命に詔ひしく、「汝が命は、夜の食国を知らせ」と、事依しき。次に、建速須佐之男命に詔ひしく、「汝が命は、海原を知らせ」と事依しき。(古事記上巻)

「黄泉国」訪問以前に出来損ない子のヒルコを生んだため、天神に相談し、天神に委任されていた。その命令に従っていた。だが、帰還後に自分がイザナミと作った国の「うつしき青人草」に対して責任感を持つて救いを与えたり、三貴子の分治において「汝が命は、高天原を知らせ」などと委任したりする。つまり、「葦原中国」に対する支配者的な行動をとるのである。イザナキはイザナキの「命」から、自ら命令を下すというイザナキの「大神」へ変貌し、「葦原中国」に対する支配者的な性格をも持つようになることがわかってくるのである。泣くことで他界と「交渉」を行い、他界の体験を通して変貌するというイザナキにはイニシエーションを受けるシャーマンというシャーマニズムのありかたとの共通点が見える。さらにイザナキが「交渉」

ここで注目したいのは、「黄泉国」という他界が登場する場面である。イザナキとイザナミが国生みを行う場面において、「黄泉国」を作ったという話が見られない。イザナミが亡くなることは古事記の原文において「神避る」と表現され、この「神避る」とは「黄泉国へ行ったことをいう」という意味であると解されている。^⑤文脈の中から考えるとそうであるが、古事記にはイザナミが「黄泉国」へ行ったという記述が見られないのである。「是に、其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき」とあるように、イザナキがイザナミのいる場所へ赴こうと思つたときに、はじめて「黄泉国」という他界が古事記の物語に登場するといえる。

イザナキが「黄泉国」へ行こうと思つたその前に泣く場面がある。それで泣くという行為の意味についてみてみたい。イザナキの泣く姿は「御枕方に匍匐ひ、御足方に匍匐ひ哭きし時に」と表現されている。つまり、普通に涙を流してひそかに泣いているのではなく、激しい動作を伴い、泣いている様子がうかがえる。死者に対して泣く行為は動作と声を伴い、それは殯儀礼における匍匐・歌舞であり、蘇生させるための所作であることが指摘されている。^⑥また、イザナキの涙に成れる泣沢女神は葬儀にさいして泣く役をする泣女であるところから泣沢女となったという指摘がある。^⑦つまり泣くことは他界との「交渉手段」であることがうかがえる。イザナキが泣くという「交渉手段」を用い、交渉していくことではじめて「黄泉国」という他界が古事記の物語にあらわれたのである。

次に「黄泉国」と交渉するイザナキにはシャーマンと共通している

ところがあるかどうか黄泉国訪問の前の性格と帰還後の性格をみてみたい。

神田典城氏はイザナキは「黄泉国」からの帰還後、ミソギによって生じた三貴子を支配者に相応しい三界の統治者に当てていると述べ、それは「黄泉国」訪問の結果として行われたもので、それがなければ生じなかつた事態であると指摘している。^⑧その論をうけて梅田徹氏は「黄泉国」訪問以前と以後のイザナキの性格を比較し、以前はイザナキの尊称は「命」でほとんど一貫していたのだが、以後は「大神」、「大御神」となることを明らかにしている。^⑨梅田氏の提示した表を用してみた。^⑩

伊邪那岐神 (三十・三)	〔神世七代〕
伊邪那岐命 (三一・五)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐命 (三二・二)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐命 (三三・三)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐命 (三三・九)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐命 (三五・七)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐伊邪那美二神 (四一・一二)	〔国生み・神生み〕
伊邪那岐命 (四二・一)	〔イザナミの葬〕
伊邪那岐命 (四三・五)	〔カグツチの殺害〕
伊邪那岐命 (四五・七)	〔黄泉国訪問〕
伊邪那岐命 (四七・一)	〔黄泉国訪問〕
伊邪那岐命 (四七・三)	〔黄泉国訪問〕
伊邪那岐命 (四七・十二)	〔黄泉国訪問〕

世界の三重層の構造にほかならないのであった。⁽²⁾

西郷氏の三重世界像を批判したのは神野志隆光氏である。神野志氏は古事記と日本書紀は異なるコスモロジーによって成り立っており、異なる書物であることを主張した。⁽³⁾ また、「葦原中国」に焦点をあて、「中国」の「中」とは中心であると指摘し、他の世界はこの「葦原中国」とどうかかわるかということに注目した。そこで、古事記の文章から「葦原中国」から「黄泉国」または「根堅州国」への移行は垂直的に語られることがないこと、これらの世界が地下にあるという表現がないことから、「黄泉国」と「根堅州国」は地下にあるのではなく、「葦原中国」と平面的につながると解釈している。

こうした解釈によると古事記の他界は固定化してしまうのである。だが、古事記の物語を見てみよう。「高天原」がどうやってできたのか語られず、もう既に存在しているかのように古事記の物語がはじまる。また、物語が展開していくなかでイザナキが行くことによって「黄泉国」が登場し、イザナキが「黄泉国」から帰るときに「葦原中国」が登場する。次に、オホアナムチが「根堅州国」へ行こうとしたときに「根堅州国」があらわれ、後にホヨリの行く世界として「綿津見神宮」が出現するのである。このようにそれぞれの主人公がその他界と「交渉」していくことによって他界が古事記の物語に登場するのである。

こうした他界訪問譚は他界の体験を経て成長していくというシャーマンのイニシエーションに通じている。⁽⁴⁾ 西郷氏は『古代人と夢』の中で他界をシャーマンの体験という視点からも解釈している。『古代人

と夢』において古事記の他界、「根堅州国」、「海神宮訪問譚」はシャーマンの幻想に基づくものであると述べている。本論文において西郷氏の指摘を踏まえて、シャーマニズム、シャーマンの体験という視点から古事記の他界観の考察を試みたい。

一、「黄泉国」

イザナミは火の神を生むことによって、女陰を焼かれ亡くなってしまう。そこでイザナキはその亡き妻に会いたいと思い、「黄泉国」へ追っていく。古事記の原文（読み下し文）は以下の通りである。

（イザナミが）次に火之夜芸速男神を生みき。亦の名は、火之迦毘古神と謂ひ、亦の名は、火之迦具土神と謂ふ。此の子を生みしに因りて、みほとを炙かえて病み臥して在り。（中略）故、伊邪那美命は火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。故爾くして、伊邪那岐命の詔はく、「愛しき我がなに妹の命や、子の一つ木に易らむと謂ふや」とのりたまひて、乃ち御枕方に匍匐ひ、御足方に匍匐ひ哭きし時に、御涙に成れる神は、香山の畝尾の木本に坐す、名は泣沢女神ぞ。故、其の、神避れる伊邪那美命は、出雲国と伯耆国との境の比婆之山に葬りき。（中略）是に、其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。（古事記上巻）

古事記の他界観とシャーマニズム

――交渉手段の考察を通して――

Andassova Maral

〔抄録〕

古事記の物語が展開していくなかで「高天原」、「黄泉国」、「葦原中国」、「根堅州国」、「綿津見神宮」といった世界が登場する。それらが三重層の世界構造を作っているのか、あるいは二重層の世界構造であるという点で議論がされてきた。本論文において、他界訪問譚はシャーマンのイニシエーションと通じているという

指摘を受け、他界との「交渉」という視点から古事記の他界観の考察を試みたい。

キーワード 古事記、シャーマン、交渉手段、他界

はじめに

七一二年に成立したと伝わる古事記は日本の最古の書物である。古事記には物語が展開していくなかでいくつかの他界が登場する。それは冒頭に登場する「高天原」、イザナキがイザナミを追って行った「黄泉国」、オホアナムヂが兄弟から逃れようとしてたどりついた「根堅州国」、ホヲリが兄・ホデリの釣針を探しに赴いた「綿津見神宮」である。¹⁾

この他界とはどのような性格を持っているのか、お互いにどのような

な関係にあるのかということについて様々な論が展開されてきた。西郷信綱氏は古事記は内的構造を有し、対立している要素の組み合わせによって成り立つという構造的な研究を行った。古事記の神話の世界はたがいに関連しあう天上、地上、地下という三つの領域、または次元から成るといい、天上は「高天原」であり、地上は「葦原中国」であり、地下世界は「黄泉国」、「根堅州国」、「綿津見神宮」である。こうした上中下三重層の神話的世界構造の基礎にあるのが村落生活における中心と周辺、すなわち人が住む地域と葦の茂る周辺地帯との対立であったと述べている。この生活構造が垂直化されたものが、神話